Philo-philosophes

Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader

Nietzsche

ou la probité

Pierre Héber-Suffrin
Docteur en philosophie

ellipses

Dans la même collection

Hobbes par Jean Terrel
Marx par Gérard Raulet
Merleau-Ponty par Renaud Barbaras
Montesquieu par Simone Goyard-Fabre
Pascal ou l'art de la digression par Pierre Magnard

À paraître

Aristote par Pierre Rodrigo
Comte par François Dagognet
Descartes par Thierry Gontier
Diderot par Éliane Haag
Fichte par Bernard Bourgeois
Hegel par Bernard Bourgeois
Kant par Joël Wilfert
Les Sophistes par Mireille Duponthieux
Malebranche par Denise Leduc-Fayette
Malraux par Jean-Pierre Zarader
Montaigne par Pierre Magnard
Plotin par Maurice de Gandillac
Proudhon par François Dagognet
Rousseau par Lucien Jaume
Schopenhauer par Jean-Paul Ferrand
Weil par Patrice Canivez

ISBN 2-7298-6743-0

© ellipses / édition marketing S.A., 1997
32 rue Bargue, Paris (15e).

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant aux termes des alinéas 2 et 3 de l'Article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective », et d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite ». (Alinéa 1er de l'Article 40).
Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'Exploitation du Droit de Copie (3, rue Hautefeuille, 75006 Paris), constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code pénal.

Sommaire

L'esprit libre 5
Indépendance 5
Par-delà bien et mal 5
Métamorphoses et transmutation 8
Une nouvelle valeur 9
La connaissance 11
Un esprit libéré du dogmatisme et du scepticisme 11
Le perspectivisme 11
Un esprit libéré de la vérité : le point de vue de la vie 14
Dogmatisme et scepticisme comme volontés faibles 15
Volontés fortes 16
L'être 19
Métaphysiques d'hier 19
Métaphysiques d'aujourd'hui et de demain 22
L'action 27
La morale aristocratique 27
Généalogie de la morale de l'esclave 30
Une sagesse 34

Textes commentés 35

I. La volonté de puissance comme essence de l'être 36
Par-delà bien et mal, § 36, 37
II. L'éternel retour 42
Ainsi parlait Zarathoustra, III, 2
Ainsi parlait Zarathoustra, Prologue, § 10
Par-delà bien et mal, § 56
III. Le surhomme et la transmutation 47
Ainsi parlait Zarathoustra, Prologue, § 3, 4

Vocabulaire 51

Acquiescement au monde, *amor fati* ■ Apollon ■ aristocrate ■ bon ■ chameau ■ dernier homme ■ Dionysos ■ enfant ■ esclave ■ esprit libre ■

devenir ■ juif ■ lion ■ maître ■ mort de Dieu ■ nihilisme, « nihilisme européen » ■ perspectivisme ■ probité ou « propreté » ■ ressentiment ■ retour éternel ■ surhomme ■ tables ■ tragédie ■ transmutation ■ vie ■ volonté de puissance ■ Zarathoustra ■

Indications bibliographiques 63

L'esprit libre

Nietzsche se présente lui-même comme « Esprit libre » (VII, 43 *sq.*[1]) et destine ses œuvres aux « esprits libres » (III, I, 5[2]). Qu'est-ce que cette liberté ? De quoi s'est-on affranchi ?

Indépendance

Cette liberté désigne d'abord une certaine indépendance par rapport à autrui, et donc une certaine solitude soigneusement entretenue.

Ce thème de l'indépendance solitaire est essentiel chez Nietzsche, tant dans sa vie que dans ses œuvres[3]. C'est notamment par ce choix délibéré de la préserver que lui-même, avouant « ne fais-je pas tout moi-même pour me rendre difficilement intelligible ? » (VII, 47), explique un des caractères les plus marquants et les plus problématiques de ses écrits : la manière dont ils ne cessent de dissimuler sa pensée en même temps qu'ils la livrent, de la masquer, sous des paradoxes à la limite de la contradiction, des formules lapidaires, des hyperboles grandiloquentes, des métaphores plus ou moins laborieuses, ou toute autre figure de style propre à entretenir la confusion. C'est que « tout esprit profond a besoin d'un masque », « use instinctivement de la parole pour se taire » (VII, 58).

Et ceci va évidemment demander au lecteur une démarche toute particulière, apte à faire tomber les masques, à laquelle nous devons donc nous préparer[4].

Par-delà bien et mal

Mais, bien plus profonde que cette indépendance vis-à-vis d'autrui ou que le simple détachement à l'égard des sens[5], traditionnellement revendiqués par les

1. Toutes nos références renvoient à l'édition des *Œuvres philosophiques complètes* de Nietzsche, 14 tomes, Paris, Gallimard, 1971 à 1997. Les premiers nombres, en chiffres romains, désignent, le premier le tome et le second le volume, quand il en existe plusieurs, à l'intérieur de ce tome ; le dernier nombre, en chiffres arabes, indique la page. VII, de 17 à 212 : *Par-delà bien et mal.*
2. III, I et II : *Humain trop humain.*
3. Cf. Zarathoustra toujours tenté d'interrompre ses prédications pour se retirer dans la solitude de sa caverne, cf. aussi II, II, 29 et VII, 93 § 160. Par ailleurs, cette indépendance jalouse constituera l'un des traits dominants de l'aristocrate (VII, 193 à 204, *passim*). II, II de 15 à 96 : *Troisième Considération inactuelle : Schopenhauer éducateur.*
4. Nietzsche lui-même nous fournira la méthode : « pour pouvoir pratiquer la lecture comme un art, une chose avant toute autre est nécessaire, [...] une chose qui nous demanderait presque d'être de la race bovine [...] savoir ruminer » (VII, 222). VII, de 213 à 347 : *La Généalogie de la morale.*
5. Détachement qui, bien sûr, est cependant nécessaire à la liberté (VII, 61).

philosophes, et surtout bien plus profonde que la prétendue « libre pensée » où Nietzsche ne voit qu'un nouveau conformisme (VII, 60), cette liberté de l'esprit est affranchissement, de nature essentiellement philosophique, par rapport à toute une civilisation : ce dont l'Esprit libre s'est affranchi, c'est des deux valeurs antagonistes qui servent de repère dans notre civilisation, c'est du bien et du mal « par-delà » lesquels il se situe.

Un esprit libéré de l'optimisme

D'une part Nietzsche s'est affranchi du bien, de l'optimisme théorique qui, depuis plus de deux millénaires, domine toute notre civilisation.

Nous sommes là à la racine de sa philosophie. Dès sa première œuvre philosophique : *La Naissance de la tragédie*[1], Nietzsche — se réclamant en cela de Schopenhauer — avait montré comment l'optimisme qui depuis Socrate règne sur toute la civilisation occidentale — son dogmatisme philosophique, sa morale rationaliste, sa conviction de pouvoir réaliser le bonheur de l'homme — n'est qu'une vaste illusion, un véritable « fantasme » (I, I, 123), un immense mensonge. Il avait montré qu'au fond — comme les grecs d'avant Socrate le savaient déjà, et comme Schopenhauer avait, enfin, eu le courage de le voir à nouveau — sous « le monde comme représentation » de la tradition philosophique optimiste se cache un « monde comme volonté », sous le monde rationnel se cache un monde dans lequel une force aveugle fait, sans raison, accéder à l'existence des individus inexorablement voués à la souffrance et à la mort.

Cet effondrement de l'optimisme restera le fondement de toute la pensée de Nietzsche, c'est là ce que nous signifiera à nouveau la fameuse formule — « Dieu est mort ! » — lancée au seuil de son œuvre maîtresse (VI, 23[2]). Aux yeux de Nietzsche en effet Schopenhauer, dans son pessimisme, ne fait que tirer, avec une courageuse lucidité, les conséquences de son athéisme. S'il voit dans le monde une volonté absurde et dans la vie en ce monde une somme de souffrances sans signification, c'est qu'il refuse de leur attribuer le sens — illusoire — que leur conférerait une intention divine. Or, événement récent dans notre civilisation, l'athéisme s'est propagé, et, avec cette mort de Dieu, c'est tout un monde — un monde d'illusions, mais bien un monde — qui s'effondre : cette mort de Dieu n'est pas seulement la mort d'une croyance, elle est celle de toute une civilisation, elle est celle de toute la métaphysique idéaliste qui trouvait son achèvement et sa pleine justification dans cette croyance en Dieu, elle est en même temps celle de la morale et de l'organisation politique qui reposaient sur cette métaphysique ;

1. I, I, de 23 à 156.
2. VI : *Ainsi parlait Zarathoustra.*

elle est, d'une manière plus générale, la mort de toutes les valeurs, de tous les idéaux, qui, depuis des millénaires, dominaient toute la civilisation occidentale à la fois socratique et chrétienne.

Un esprit libéré du pessimisme

Mais en même temps qu'il s'est libéré du bien — de tous les faux espoirs optimistes — Nietzsche cherche à se libérer du mal, de tous les désespoirs pessimistes, de tous les nihilismes qui triomphent à son époque.

C'est en effet parce que déjà il refusait la résignation de Schopenhauer — prêchant la destruction du vouloir-vivre, de la volonté en nous, par une sorte d'ascèse inspirée du bouddhisme — que le jeune Nietzsche de *La Naissance de la tragédie* allait chercher le modèle d'une autre solution dans l'antiquité grecque présocratique. La Grèce du V^e^ siècle, expliquait-il, avait réussi à réaliser un subtil équilibre entre la lucidité et le goût de vivre. En même temps que le Grec d'alors connaissait le secret réservé aux disciples de Dionysos et « ressentait les terreurs et les atrocités de l'existence », en même temps, « pour supporter ces terreurs, pour qu'en somme la vie lui fût possible » (I, I, 50), pour survivre malgré sa lucidité, ce Grec avait su inventer la religion et l'art apolliniens, créateurs d'un monde merveilleux dans lequel « l'existence [...] est ressentie comme digne en soi d'être vécue » (I, I, 51). La tragédie d'Eschyle, qui mêlait la lucidité du chœur dionysiaque à la claire beauté du dialogue apollinien, témoigne de l'accès à ce subtil équilibre existentiel que le mensonge optimiste socratique allait venir détruire.

À l'époque de *La Naissance de la tragédie*, où il pouvait se considérer comme « le plus intime confident de Wagner[1] », Nietzsche avait cru trouver dans le drame wagnérien une résurrection moderne de la tragédie antique, et donc la preuve qu'une nouvelle ère tragique s'annonçait, que la solution antique allait incessamment retrouver une actualité, que l'humanité, retrouvant cet équilibre jadis détruit par Socrate, allait échapper au pessimisme qui la guettait à la mort de l'optimisme socratique. Mais Nietzsche n'allait pas tarder à être déçu, et par Wagner, et par la Prusse de Bismarck bien éloignée de l'Athènes de Périclès. C'est aussi de sa « patrie » (VII, 58), que l'Esprit libre aura du s'affranchir.

Comment concilier lucidité et goût de vivre ? Le problème restait donc entier. Et la philosophie de Nietzsche, telle que nous allons la découvrir, est toute entière une réponse à ce problème.

1. *Correspondance,* Gallimard, Paris, 1986, T. II, p. 238.

Métamorphoses et transmutation

« Les trois métamorphoses de l'esprit »

« L'esprit devient chameau, et lion le chameau et, pour finir, enfant le lion » (VI, 37). Celui qui a tout supporté va tout renverser pour tout recommencer autrement.

La philosophie de Nietzsche implique donc un double renversement : celui de l'optimisme propre à toute la philosophie depuis Socrate, et celui de tous les pessimismes qui semblent triompher notamment depuis Schopenhauer. À la *Phénoménologie...* de Hegel, pour laquelle l'accession de l'esprit à la sagesse est présentée comme une lente et progressive récollection de tout son passé, *Ainsi parlait Zarathoustra* oppose la manière dont « l'esprit devient chameau, et lion le chameau » (VI, 39), c'est-à-dire la manière dont, après avoir dû accepter de s'alourdir, tel une bête de somme, de toutes les valeurs et de tous les moments de sa civilisation — comme il l'a fait chez Hegel justement, mais aussi chez le jeune Nietzsche[1] qui acquit une culture large et profonde au cours de brillantes études et se plia volontiers aux dures exigences d'une sévère éducation protestante —, l'esprit humain doit ensuite, brusquement, tel un « fauve » (VII, 238)[2], tout renverser, détruire et dévorer.

Mais Nietzsche — et c'est en cela d'abord que sa philosophie se différencie de tous les nihilismes — ne détruit que pour faire place à des constructions nouvelles, il ne détruit qu'emporté par son mouvement, essentiellement constructif, de composition du « prélude d'une philosophie de l'avenir[3] ». « Pour finir, enfant [devient] le lion[4] ». Et cette philosophie est donc, en même temps, début de quelque chose de nouveau, début de la construction d'une nouvelle sagesse capable d'échapper à la fois à Socrate et à Schopenhauer.

Autrement dit Nietzsche va donc d'abord, lion, dire et redire « *de quoi* un esprit peut se libérer » (VII, 61), il va d'abord dénoncer, dans toutes leurs implications, et dans tous les domaines où il saura les débusquer — connaissance,

1. Gilles Deleuze, (*Nietzsche*, Paris, P.U.F., 1992, p. 1 *sq.*) a habilement montré que les deux aspects biographique et philosophique sont intimement mêlés dans cette métaphore ; ce qui ne signifie pas que Nietzsche se serait contenté de bâtir des théories à partir de sa vie personnelle, mais ce qui signifie que Nietzsche a poussé jusqu'à la mise en pratique dans sa vie quotidienne les implications profondes de sa réflexion philosophique.
2. Cf., plus bas, la note 4 de la page 56.
3. C'est là le sous-titre de *Par-delà bien et mal*.
4. Il y a, dans ces idées du refus de toute détermination essentielle, de la pleine liberté et du devoir de se construire, quelque chose qui annonce l'existentialisme. C'est pourquoi Karl Jaspers (*Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1950) pourra faire une pénétrante lecture existentialiste de la pensée de son prédécesseur à l'université de Bâle.

métaphysique, religion, morale, politique, mœurs — aussi bien l'idéologie optimiste socratique que les différents nihilismes.

Mais Nietzsche, enfant, va en même temps dire « *vers quoi* » l'esprit libéré « se verra peut-être poussé ensuite » (VII, 61). Et, bien plus, il va jeter les bases de l'œuvre de « ces philosophes nouveaux » qu'il voit « poindre au loin » (VII, 23).

La transmutation

En d'autres termes — termes d'alchimie — Nietzsche se propose d'entreprendre une « transmutation ».

Il s'agissait d'abord pour les alchimistes de détruire les substances viles comme le plomb ; de même la transmutation nietzschéenne sera d'abord la destruction des anciennes valeurs, d'abord un parachèvement de l'effondrement des valeurs en place qui accompagne la mort de Dieu. Et nous sommes ici à la source de ce qui constitue le génie propre de Nietzsche : la radicalité de ses mises en question[1] : la valeur, ce qui constitue pour tous l'évidence première, évidence que nul ne songe à seulement mettre en question, mais à partir de laquelle naissent toutes les questions, il la questionne lui : Pourquoi plutôt le bien que le mal ? Quel bien ? Quel mal ? Pourquoi la vérité ? Pourquoi pas plutôt l'erreur ?...

Mais le but profond des alchimistes était positif, il s'agissait de réaliser l'or, c'est-à-dire tout autre chose, d'une tout autre nature que celle de ce qu'ils détruisaient ; de même la transmutation nietzschéenne ce sera aussi, et surtout, l'ambition de créer de nouvelles valeurs, d'une tout autre nature que celle des anciennes.

Une nouvelle valeur

La volonté de puissance

Que seront ces nouvelles valeurs ?

Elles seront — « par-delà » les oppositions traditionnelles — bien/mal, vrai/faux, beau/laid — ce qui va dans le sens d'une certaine « volonté de puissance ».

Qu'est-ce à dire ?

Remettre en question des valeurs comme le vrai ou le bien, c'est, nécessairement, posséder un critère qui permette de juger de ces valeurs, c'est

1. « Peut-être — prévoit Nietzsche clairvoyant — cette radicalité sera-t-elle un jour notre gloire posthume » (VII, 149).

nécessairement avoir découvert, plus radical, un autre critère par rapport auquel on puisse juger de la valeur de telle ou telle proposition mieux que si on se limitait à en estimer la vérité, ou de la valeur de tel ou tel acte mieux que si on se limitait à en estimer la moralité. Ce critère, cette nouvelle valeur instrument de mesure de la valeur de la valeur elle-même, Nietzsche l'appelle « volonté de puissance ». Et c'est en se fondant sur cette idée qu'il va critiquer et rejeter toute une tradition culturelle dans laquelle il décèlera un certain type de volonté de puissance, et qu'il va, après la mort de Dieu et celle des valeurs que fondait Dieu, tenter de recréer de « nouvelles tables » (VI, 217) de valeurs qui, procédant d'un autre type de volonté de puissance, soient, bien sûr, humaines — puisqu'il n'y a plus que l'homme pour les établir — mais qui ne soient pas trop humaines, c'est-à-dire qui soient le fait d'un homme capable d'assumer l'honneur et la charge qui lui échoient désormais de remplacer le Dieu mort.

La démarche généalogique

Cette nouvelle axiologie induit une nouvelle méthode : « désormais, la psychologie est redevenue le chemin qui conduit aux problèmes essentiels » (VII, 42). Plus précisément la philosophie va se faire « généalogie », c'est-à-dire remontée d'un acte à la volonté de puissance dont il émane et qui s'y manifeste : « Que veut celui qui a tel ou tel comportement, telle ou telle conviction ? Quelle est sa volonté de puissance ? Quel type de vouloir incarne-t-il ? »

Et, puisqu'il existe diverses volontés de qualités diverses, on comprend que la question d'origine se fasse immédiatement question de valeur : Le « ce que veut », est une forme du « ce que vaut ». Tel est le principe de la méthode qu'inaugure Nietzsche, lequel — « et c'est là une idée qui n'a encore effleuré personne » (VII, 41) — va aborder la question du « valoir » en posant la question du « vouloir », va transformer tous les problèmes de valeur — « Est-il vrai que… ? », « Est-il bien de… ? », « Est-il beau de… ? » — en problèmes de vouloir : « Que *veut* celui qui dit ceci, celui qui fait ainsi ? » « Quelle est la volonté de puissance qui s'exprime là ? »

Si donc ce concept de « volonté de puissance » s'avère le concept fondamental de la philosophie de Nietzsche, ce ne peut être qu'en tentant d'élucider progressivement ce concept que nous pouvons espérer saisir cette philosophie.

La connaissance

Un esprit libéré du dogmatisme et du scepticisme

Avec Socrate la raison triomphe : la première manifestation du socratisme, c'est l'optimisme dogmatiste, c'est la conviction, qui traverse toute l'histoire de la pensée occidentale depuis lors, que, doté d'une raison, l'esprit humain est par là capable de connaître un monde lui-même rationnel.

La critique du dogmatisme constitue donc un point essentiel de la philosophie de l'Esprit libre, esprit détrompé : Nietzsche montre d'abord que le sujet connaissant se trompe et il explique notamment comment son langage (I, II, 280, 281[1]), (VII, 35) et ses principes rationnels (XIII, 58 *sq.*[2]), (VII, 39) constituent pour lui des sources d'erreurs inévitables. Mais il y a plus grave : le monde lui-même est trompeur, le principe vérace de ce monde étant mort on est conduit « à forger des hypothèses sur un principe d'erreur qui se trouverait dans l'« essence des choses » » (VII, 53). Et l'Esprit libre pousse si loin cette critique de la connaissance que nous le voyons, libéré de ses propres convictions elles-mêmes, aller jusqu'à déclarer à leur propos « en admettant que ceci aussi ne soit qu'une interprétation […] – eh bien, tant mieux » (VII, 41).

On ne saurait cependant s'arrêter à l'image[3] d'un Nietzsche quasi sceptique cultivant un irrationalisme débridé dont témoignerait la forme même de ses écrits. En développant toute une philosophie Nietzsche lui-même interdit une telle réduction, et on le verra d'ailleurs vanter les mérites de la probité intellectuelle et réciproquement critiquer le scepticisme (VII, 120, 125) avec la même vigueur que celle déployée contre le dogmatisme.

Comment peut-il s'opposer à la fois au scepticisme et au dogmatisme ? L'homme est-il — oui ou non — capable de vérité ? Nietzsche parvient-il à échapper à l'alternative sans contradiction ? Comment ?

Le perspectivisme

Sa première réponse est l'idée de « perspective ».

Le langage, les principes rationnels et les autres facteurs que — dans son langage polémique contre le dogmatisme — Nietzsche présente comme autant de causes d'erreurs, créent en réalité, non pas à proprement parler des erreurs mais

1. I, II : *Écrits posthumes, 1870-1873.*
2. XIII : *Fragments posthumes, Automne 1887-Mars 1888.*
3. Assez répandue. À ce propos, cf., plus bas la note 1 de la page 63.

des « perspectives » particulières, des points de vue, des optiques. Et leur sens propre, dans lequel on doit d'abord prendre ces termes qui désignent d'abord des endroits différents d'où l'on voit différemment, conduit immédiatement à leur sens figuré où ils désignent des opinions, des conceptions, des interprétations multiples, différentes voire opposées. L'idée de perspective c'est donc — à la fois au propre et au figuré — d'abord celle d'une multiplicité de « façons de voir ».

Nietzsche précise en outre que, ce qui va ajouter à leur subjectivité et à leur diversité, ces perspectives ne sont pas seulement subies, elles sont aussi créées : « « La vérité » n'est pas [...] quelque chose qui serait là à trouver et à découvrir — mais quelque chose *qui est à créer* » (XIII, 54). Les multiples façons de voir sont multiples façons de faire, les interprétations sont chez le sujet connaissant ce qu'elles sont chez des artistes acteurs ou instrumentistes : à la fois façons de comprendre et façon de « jouer ».

Ce perspectivisme de Nietzsche est étroitement lié à sa métaphysique[1] : Si ces perspectives sont nécessaires, c'est que l'être lui-même est — et n'est que — ce qui se donne dans des perspectives : « Comme s'il pouvait subsister un monde, si l'on faisait abstraction des éléments de la perspective ! » (XIV, 146[2]). Et de même si leur multiplicité est nécessaire, c'est qu'elle aussi est essentielle à l'être lui-même. Au regard de Dieu l'être était un tout ordonné et cohérent que l'homme pouvait espérer appréhender comme tel. Mais l'Esprit libre, libéré de Dieu, sait que la nature même du monde est donc de n'avoir aucune unité ordonnée par un coordonnateur, que « le caractère de l'ensemble du monde est de toute éternité celui du chaos » (V, 138) et qu'il lui appartient donc de se donner dans une infi nité de perspectives dont aucune ne saurait en épuiser la diversité[3]. Il serait donc vain d'espérer échapper au perspectivisme en trouvant un point de vue qui, tableau synoptique les totalisant toutes, permettrait d'atteindre LA Vérité absolue sur l'intégralité d'un réel. Vu de partout l'objet n'est vu de nulle part, et donc n'est plus vu[4].

Tel est le « principe d'erreur qui se trouverait dans l'« essence des choses » » (VII, 53). Et c'est pourquoi Nietzsche en vient à polémiquer à la fois contre toutes les écoles philosophiques opposées dont chacune, oubliant qu'elle est partielle, devient partiale.

1. Cf. plus bas, dans notre chapitre III : l'Être, l'ontologie nietzschéenne, p. 23 *sq.*
2. XIV : *Fragments posthumes, Début 1888-Début janvier 1889.*
3. Ce qui explique que Nietzsche préfère le plus souvent, à l'exposé systématique, une écriture fragmentée en aphorismes dont chacun dit une perspective.
4. Il n'est en particulier pas question — Nietzsche s'oppose résolument à Hegel — d'espérer faire de cette multiplicité de perspectives des moments du devenir progressif d'un savoir absolu, le nombre des perspectives possibles restera toujours indéfiniment multipliable.

Cependant, et malgré leur diversité et même leurs éventuelles oppositions, ces perpectives ne doivent pas forcément être dites, sans plus de nuance, fausses.

Tout d'abord, la création de perspectives ne se fait pas *ex nihilo*, connaître n'est pas inventer, l'objet n'est pas hallucination, le musicien qui « interprète » est bien créateur mais non compositeur. Et si par ailleurs la création de perspectives, loin d'être faiblesse humaine, apparaît au contraire comme la seule façon possible de s'adapter à l'objet, à un monde qui — nous y reviendrons — n'est lui même que multiplicité de relations, la connaissance selon des perspectives, l'interprétation à la fois fidèle et originale, apparaît comme la seule vraie. C'est pourquoi l'Esprit libre peut se réjouir de voir dans sa propre thèse « une interprétation » (VII, 41), sa perspective est bien vérité. Certes, ce n'est pas LA Vérité conçue comme universelle et absolue, ce n'est pas le point de vue de Dieu — le point de vue de Dieu est mort avec Dieu — ; certes le réel connu n'est jamais la chose en soi — notion contradictoire, la chose est nécessairement chose en perspective. Mais le réel connu n'en reste pas moins du réel, ma vérité pas moins vérité.

De plus, sans que certes on ne parvienne jamais à constituer de totalité exhaustive, des perspectives différentes peuvent cependant s'accorder, se compléter les unes les autres, s'organiser en ensembles de connaissances qui se confirment les unes par les autres : « plus nous savons engager d'yeux, d'yeux différents pour cette chose, plus notre « concept » de cette chose, notre objectivité sera complète[1] » (VII, 309).

Ainsi science et métaphysique sont également fausses, si l'on entend par connaissance vraie une connaissance absolue, quasi divine. Mais une telle connaissance est pure utopie ; et c'est ce que nous signifie la polémique de Nietzsche contre le dogmatisme. Mais elles sont également susceptibles d'être vraies, si l'on entend par connaissance vraie une connaissance faite d'une perspective, ou mieux d'une multiplicité de perspectives, qui interprète — certes en partie, sous certains points de vue, avec une certaine originalité, mais bien authentiquement — le réel. À chacun sa vérité, mais c'est bien une vérité que peut avoir chacun ; et c'est ce que nous signifie la polémique de Nietzsche contre le scepticisme.

1. C'est pourquoi il nous paraît impossible de suivre jusqu'au bout la thèse de Sarah Kofman (*Nietzsche et la métaphore*, Paris, Payot, 1972) selon laquelle il ne peut y avoir d'interprétation définitive d'un aphorisme ou celle de Jacques Derrida (*Éperon, les styles de Nietzsche,* Paris, Flammarion 1978) qui, dans son célèbre commentaire de la phrase de Nietzsche « J'ai oublié mon parapluie », finit par nier qu'elle ait en elle-même un sens déterminé et qui va même jusqu'à soupçonner qu'il pourrait bien en être ainsi de toute l'œuvre de Nietzsche. Certes l'interprétation d'un aphorisme isolé reste toujours contestable, en revanche — et la présente étude voudrait en témoigner — des aphorismes multiples s'éclairent les uns par les autres et constituent ensemble un tout dont la cohérence vient valablement — adverbe qui, bien sûr, mériterait une longue analyse — corriger ou confirmer chacune des interprétations particulières.

Cependant le perspectivisme n'est pas le dernier mot de Nietzsche sur la connaissance ; concevoir, comme il le fait, cette connaissance comme création conduit en effet à bien d'autres réflexions plus profondes. C'est que créer c'est vouloir et que l'on peut donc — quand on est généalogiste — remonter de la création au vouloir créateur, identifier et juger ce vouloir à partir de son aboutissement. Or, estimées à l'aune de ce tout autre critère, deux perspectives — indépendamment de leur vérité — peuvent se révéler de valeurs fort inégales.

Un esprit libéré de la vérité : le point de vue de la vie

Tous les penseurs, même les sceptiques, même ceux qui mentent, ou se mentent[1], ont en commun une conviction : c'est la vérité qu'il faut chercher et énoncer, c'est par rapport à la norme du vrai que leur démarche doit être estimée. Au contraire Nietzsche va, lui, poser une question toute nouvelle dans sa radicalité : « Nous voulons le vrai, pourquoi pas plutôt le non-vrai ? Et l'incertitude ? Voire l'ignorance ? » (VII, 21). Avec cette question il pousse, plus loin qu'on ne l'a jamais fait, les conséquences de la mort de Dieu, il assume jusqu'au bout l'effondrement de toutes les valeurs qu'elle représente : La vérité c'était le savoir de Dieu que l'homme aspirait à partager. Qu'est-ce donc maintenant qu'il n'y a plus de Dieu ? Avons-nous toujours les mêmes raisons de la convoiter ?

Cependant, redisons-le, si Nietzsche prétend juger de la valeur de la vérité, c'est qu'il connaît, par-delà cette valeur, une autre valeur supérieure — la volonté de puissance — permettant de juger de la valeur de cette valeur, et de juger de telle ou telle vérité — ou non vérité — particulière.

Que va signifier ici cette notion de volonté de puissance ? Qu'est-ce que cette volonté de puissance en vertu de laquelle deux perspectives, quelles que soient par ailleurs leur vérité ou leur fausseté, peuvent se montrer inégales ?

Cette volonté de puissance qui préside à la connaissance, Nietzsche l'appelle volontiers « vie » : « Quelque valeur qu'il convienne d'attribuer à la vérité, [...] — écrit-il par exemple — il se pourrait qu'on dût attacher à l'apparence, [...] une valeur plus haute et plus fondamentale pour toute vie[2] » (VII, 22). La bonne

1. Car « Le mensonge le plus courant est celui par lequel on se ment à soi-même » (VIII, I, 221). VIII, I, 157 à 235 : *L'Antéchrist.*

2. Il ne faudrait pas conclure que Nietzsche proposerait une sorte de pragmatisme naturaliste plaçant les valeurs suprêmes dans l'épanouissement corporel. Nietzsche nous parle de science, de liberté d'esprit, de philosophie, de civilisation. La vie biologique n'est, par conséquent, qu'un exemple, assez parlant, d'une réalité qui recouvre bien d'autres choses ; et Nietzsche lui-même le précisera explicitement dans sa critique du « vouloir vivre » schopenhauerien : « la vie n'est qu'un cas particulier de la volonté de puissance, — il est tout à fait arbitraire d'affirmer que tout aspire à se fondre dans cette forme de la volonté de puissance » (XIV, 91).

perspective — même fausse, tant pis — c'est donc celle qui favorise la vie ; ce qui remplace et domine la valeur « vérité » c'est la valeur « utile à la vie ». Ainsi, explique Nietzsche, les jugements synthétiques *a priori* sont évidemment au nombre des « jugements les plus faux » (VII, 24), mais ce n'est pas une raison pour les rejeter et rejeter la science fondée sur eux, car ces jugements « sont les plus indispensables à notre espèce, [...] l'homme ne pourrait pas vivre sans se rallier aux fictions de la logique » (VII, 24), en sorte que « nous devons croire à leur vérité, selon [...] une croyance qui appartient à l'optique de la vie » (VII, 30-31).

Mais il y a vie et vie : il y a la vie « vivante », saine, qui est croissance, développement, domination ; et il y a la vie maladive, fatiguée qui est dépérissement, décadence, soumission. Parler d'une volonté de puissance connaissante comme vie, c'est donc parler d'une volonté de connaissance qui peut être soit volonté de vie vivante, volonté d'accroissement, volonté de puissance proprement dite comme acte de surpassement de soi-même, « *Selbstüberwindung*[1] », soit, inversement, volonté de vie faible, volonté de laisser-aller, de décadence, volonté de puissance — car il s'agit bien toujours de puissance — fatiguée.

Et cette double polarité de la volonté de puissance permet de saisir comment Nietzsche peut — au moyen de la démarche généalogique — lui faire jouer un rôle de valeur suprême.

Dogmatisme et scepticisme comme volontés faibles

Ce que Nietzsche reproche au dogmatisme, par-delà la vérité ou la fausseté de ses thèses, c'est la pusillanimité qui l'inspire. Le dogmatisme est lâche : la « volonté de puissance sous sa forme la plus spirituelle » (VII, 28), qui crée un monde obéissant à des lois, clair, bon et rassurant, est, aux yeux du généalogiste avisé, volonté craintive qui, de peur de voir le monde comme il est, « crée le monde à son image » (VII, 27).

De même, ce que Nietzsche reproche au « scepticisme » néokantien, c'est la « volonté brisée, qui ne commande plus » (VII, 128) qu'il repère à la source de son abandon de toute ambition métaphysique : Il voit, dans cette « timide doctrine [...] de l'abstention » une « philosophie *in extremis*, à l'article de la mort, à l'agonie » qui lui apparaît comme « expression [...] d'une complexion physiologique [...] que la langue courante nomme « neurasthénie » et « débilité maladive » » (VII, 120, 125).

Et nous pouvons par là maintenant comprendre que Nietzsche ait pu, sans contradiction, critiquer à la fois ceux qui prétendent atteindre la vérité et ceux

1. *Also sprach Zarathustra*, titre du chap. 12 de la partie II, (VI, 132).

qui prétendent ne pas pouvoir l'atteindre, c'est qu'en réalité, également craintifs, les uns comme les autres ne *veulent* au fond que se détourner d'un réel qui les effraie.

Volontés fortes

La probité

Que vise au contraire la connaissance comme volonté de puissance dynamique, comme vie *vivante*, comme volonté de puissance effectivement volonté *de puissance* ?

Refusant de s'installer, trompée et résignée à l'être, dans un confortable pragmatisme craintif, elle sera entraînée dans un perpétuel mouvement d'autodépassement, dans un perpétuel travail pour — courageusement, sans espoir de jamais aboutir tout à fait, mais sans faiblesse — surmonter l'erreur, et par là se surmonter elle-même. Si bien qu'en définitive, ce que Nietzsche va opposer à la volonté falsificatrice fatiguée et craintive de la philosophie — dogmatique aussi bien que sceptique —, c'est une volonté positive de toujours plus de lucidité qu'il appelle « probité ».

Si, pour en comprendre la nature exacte, on examine l'histoire de cette probité, on s'aperçoit que, paradoxalement, l'esprit libre l'a reçue en héritage de ceux précisément qu'elle lui sert à dénoncer.

En effet quand, avec Socrate, « l'optimisme théorique » remplace la lucidité tragique, c'est certes tout le contraire de la probité, c'est le vouloir d'illusion qui s'installe. Mais, en même temps, dans la totale confiance qu'il accorde aux vertus de la raison, l'homme théorique socratique « conçoit l'erreur comme le mal en soi » (I, I, 108), et donc — c'est là que réside le paradoxe — la volonté socratique de se dissimuler « les atrocités de l'existence » (I, I, 50), impliquait une exigence de véracité. Or cette exigence, successivement vertu chrétienne puis « conscience scientifique » (V, 261), va traverser toute l'histoire de la pensée occidentale et c'est elle qui, rendant de plus en plus insupportable l'illusion optimiste, va, pour finir, contraindre Schopenhauer à regarder la réalité en face. Il se produisit donc chez ce dernier un véritable retournement dialectique : le devoir de véracité s'est retourné contre l'optimisme socratique dont il était le fruit et a fini par en dévoiler le mensonge. Ainsi « l'athéisme absolu et probe » apparaît comme la « victoire durement acquise [...] d'une discipline doublement millénaire de l'esprit de vérité qui finit par s'interdire le mensonge de la croyance en Dieu... [...] Ce qui en somme a remporté la victoire sur le Dieu chrétien : la

moralité chrétienne elle-même, la notion de véracité dans un sens de plus en plus rigoureux » (V, 260, 261, VII, 345[1]).

Cette « propreté » (VII, 81), ce courage de la connaissance, constitue encore, aux yeux de Nietzsche, sa vertu personnelle, la « vertu » la plus haute de ces « hommes de devoir » (VII, 144) que représente l'Esprit libre[2]. Et, pour finir, nous la retrouverons, bien sûr, chez le philosophe de l'avenir.

À quelles perspectives conduira-t-elle l'un et l'autre ?

Les illusions perdues

Grâce à cette volonté de puissance probe l'Esprit libre, ayant « contraint son esprit à connaître *contre* [...] les vœux de son cœur » (VII, 148), s'est détaché d'une conviction qui, fondant tout un ensemble illusoire de préjugés rassurants, présidait à la vision optimiste du monde : il a perdu le « préjugé typique auquel on reconnaît les métaphysiciens » (VII, 22) de la solidarité des valeurs. Il a compris que bon et vrai ne sont pas nécessairement liés, que les conséquences favorables pouvant résulter d'une doctrine, ne constituent en rien une preuve de sa validité mais bien plutôt une première bonne raison de s'en méfier, et que, réciproquement, « une thèse pourrait être vraie même si elle était [...] dangereuse au suprême degré » (VII, 56).

Le « Frédéricanisme » (VII, 128)

Les philosophes de l'avenir en tant que « très libres esprits » (VII, 60) feront eux aussi preuve, par-delà dogmatisme et scepticisme, de cette même « probité ».

Mais ils seront en outre « quelque chose [...] de plus grand, de radicalement autre » (VII, 60) que les simples esprits libres : ils représenteront « une autre variété de scepticisme plus vigoureuse » : le « frédéricanisme » (VII, 127).

Dans *La Naissance de la tragédie*, œuvre de jeunesse, c'était le savoir tragique que Nietzsche opposait tant au regard optimiste des dogmatistes qu'au refus de regarder des néokantiens. Mais par la suite « le « savoir » est devenu *gai* » (VIII, I, 305[3]) ; et pour finir, dans *Par-delà bien et mal*, œuvre du dernier Nietzsche, celui-ci ne parle plus d'Eschyle, il parle d'hommes d'action, de grands politiques. Ainsi sa philosophie de la connaissance ne l'a pas conduit à prêcher l'inactivité désabusée, à laquelle s'arrêtait le nihilisme de Schopenhauer, elle l'a conduit à prêcher la plus énergique et la plus vaste activité.

---

1. Nietzsche se cite lui-même.
2. C'est pour cette raison que Jean Granier (*Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Le Seuil, 1966) peut, à juste titre, placer le problème de la vérité — conçue comme aboutissement d'une subtile combinaison de probité et de pragmatisme vital — au centre de la philosophie de Nietzsche.
3. VIII, I, 237 à 341 : *Ecce Homo*.

Nietzsche s'attarde notamment sur l'exemple de Frédéric II[1] (VII, 127 *sq.*). Ce roi — qui se fit construire un château dit « Sans-souci » pour y diriger un royaume, qui se plaisait aux belles lettres, à la musique et à la philosophie, et qui en même temps sut se montrer remarquable stratège et organisateur — lui sert à illustrer l'heureuse alliance d'« intrépidité du regard » (VII, 128), de probité dans une connaissance sans illusion et de courage dans l'action efficace, d'esprit de création, que devra réaliser le « scepticisme audacieux et viril » (VII, 128) des philosophes de l'avenir.

On mesure ici l'évolution de Nietzsche : Comment vivre dans un monde sans Dieu ? Tout comme le tragique de *La Naissance...*, le « frédéricanisme » de *Par-delà...* répond en proposant un équilibre, une synthèse, mais les termes ainsi conciliés ont changé : d'un côté la clairvoyance sans illusion a remplacé le désespoir dionysiaque, et d'un autre côté une action authentique[2] s'est substituée à la création apollinienne d'illusions.

Une question se pose : La philosophie tragique de *La Naissance...* était liée à la métaphysique de Schopenhauer. C'est dans un « monde comme volonté » qu'il importait de réaliser l'alliance tragique du dionysiaque et de l'apollinien. À quelle métaphysique la nouvelle conception de Nietzsche est-elle liée ? Dans quel monde doit-on se montrer « frédéricaniste » ?

1. Hohenzolern (1712-1786).
2. Nous verrons, cf. plus bas, dans notre chapitre V : l'Action, p. 28, quelle action Nietzsche attend exactement de ces futurs philosophes.

L'Être

Métaphysiques d'hier

Dialectique

Toute philosophie est perspective, et donc partielle, et donc fausse aussitôt qu'elle se prend pour l'unique vérité. C'est pourquoi l'esprit libéré de toute conviction unilatérale peut renvoyer dos à dos toutes les thèses en présence dans tous les chapitres traditionnels de la métaphysique : l'âme et le corps, la substance et le phénomène, la liberté et le déterminisme, l'ici-bas et l'au-delà, Dieu.

Dénonçant à son tour le « paralogisme de la substantialité[1] », Nietzsche « déclare la guerre » à l'« atomisme de l'âme » (VII, 31) : la substance pensante, dont partait Descartes, est une pure « fiction » résultant de ce que, donnant valeur ontologique à de simples structures du langage, « nous raisonnons d'après la routine grammaticale : « Penser est une action, toute action suppose un sujet qui l'accomplit, par conséquent... » (VII, 35). Mais ce rejet du spiritualisme ne conduit nullement au matérialisme, « il n'est aucunement nécessaire de se débarrasser en même temps de l'« âme » [...] une des hypothèses les plus anciennes et les plus vénérables » (VII, 32).

Il n'y a pas plus de substance matérielle, et en particulier pas plus d'atome (VII, 31), que de substance pensante. La substantialité n'est en réalité que la forme ontologique de l'identité. Or les catégories logiques comme l'identité ne correspondent à rien de réel et ne sont que les fruits de simplifications falsificatrices que nous faisons subir au réel, pour en parler, pour le penser et pour y vivre (XIII, 58 *sq.*). Mais, à nouveau, Nietzsche ne refuse pas une thèse pour adopter l'antithèse : Il n'exclut pas les « monades » de Leibniz pour s'arrêter à l'« *esse est percipi* » de Berkeley, à un univers réduit à des qualités sensibles : « le monde extérieur n'est pas l'œuvre des organes », puisque eux-mêmes font partie de ce monde (VII, 33).

L'idée d'un libre arbitre humain est quant à elle si aisément réfutable qu'elle ne semble entretenue que tout exprès pour donner aux « esprits déliés » (VII, 35) l'occasion d'en multiplier les réfutations. Et Nietzsche ne s'en prive pas qui démêle tout le nœud d'idées fausses — sujet, causalité — qu'elle implique (VIII, 90). Mais ici encore, en réfutant une thèse il se défend bien d'adopter la thèse adverse : son rejet du « libre arbitre » ne le range pas du côté des partisans du

1. Kant, *Critique de la raison pure,* Paris, P.U.F., 1963, p. 282.

« serf arbitre » (VII, 39), pour lesquels nous serions entièrement soumis à un déterminisme naturel. Un tel déterminisme n'existe pas, car c'est l'idée même d'un monde ordonné, d'un cosmos organisé, régi par des lois, que rejette Nietzsche : « ces « lois de la nature » [...] n'ont aucun contenu réel » (VII, 40). Et ce qu'il rejette plus que tout c'est l'idée, platonicienne ou chrétienne[1] d'un au-delà parfait et ordonné, d'un arrière-monde idéal, immuable, par rapport auquel notre monde héraclitéen, changeant et divers, ne serait qu'une sous-réalité quasi négligeable.

Quant à l'idée de Dieu, d'une cause de tout, elle-même non causée, et donc, pour utiliser le vocabulaire de Spinoza, « cause de lui-même », « *causa sui*[2] », elle est absurde, c'est « une sorte d'atteinte à la logique, de monstre » (VII, 38), de risible puérilité[3]. Et le Dieu des croyants n'est pas moins absurde que celui des philosophes : C'est « le comble de l'absurdité qui est présenté comme objet de foi » (VII, 64) et la religion « prend le parti de tout ce qui est idiot » (VIII, I, 217). La mort de Dieu est une évidence.

Matérialisme comme spiritualisme, phénoménisme comme substantialisme, affirmation d'un déterminisme universel comme affirmation de la liberté humaine, tout cela n'est donc que pure fiction. Certes athéisme et monisme cosmologique semblent bien indiscutables, mais il n'est pas tout à fait certain que la mort de Dieu soit celle de tous les dieux ni que la perte de « l'arrière-monde » nous réduise à ce bas monde.

Généalogies

Cependant, nous le savons, quand on a montré qu'une perspective est fausse on n'en a encore pas dit l'essentiel. L'important est en effet bien plutôt de savoir quelle volonté s'y manifeste, quel type de vie s'y exprime.

Quelle sorte de volonté de puissance pouvons-nous donc, si nous nous faisons généalogistes, repérer à l'origine de ces métaphysiques par ailleurs fausses ?

Nous y retrouvons la même volonté de puissance fatiguée et soumise que nous avons déjà décelée à l'origine des diverses philosophies de la connaissance. Les volontés qui s'expriment dans toutes ces métaphysiques apparaissent comme volontés décadentes, faibles, soumises, maladives, volontés d'esclaves[4]. Ainsi « la *fausse substantialisation du moi* » ne servait qu'à mettre ce moi individuel en

1. C'est tout un, car « le christianisme est un platonisme pour le « peuple » » (VII, 18).
2. *Éthique*, Première partie, Définition 1, Paris, NRF Gallimard, Pléiade, 1967, p. 309.
3. Cf. (VII, 39), l'allusion au célèbre Baron menteur Münchausen.
4. Bien sûr, de tels termes ne doivent pas être entendus en un sens propre, biologique et médical ou socio-politique et historique, ils doivent être compris, métaphoriquement, en liaison avec le concept de « volonté de puissance » comme affirmation ou négation, croissance ou décroissance, dont la vie biologique ou sociale fournit des images ou tout au plus des exemples, mais dont l'usage qu'en fait Nietzsche interdit évidemment qu'on le réduise au biologique ou au socio-politique.

rapport d'infériorité avec l'énorme « non-moi » à quoi il se subordonnait » (XIII, 135). Ainsi savants et philosophes qui *veulent* réduire le monde à un cosmos bien ordonné et réglé selon des lois immuables, trahissent, dans de telles « falsifications naïvement humanitaires » (VII, 40), leur volonté de soumission à cet ordre. Ainsi les partisans du « serf arbitre » montrent au généalogiste qu'ils « ne *veulent* être responsables de rien, coupables de rien et dans l'intime mépris qu'ils ont d'eux-mêmes, entendent se décharger sur n'importe quoi d'un fardeau qui les accablerait » (VII, 39). Quant aux *homines religiosi* (VII, 63), ce sont, à vrai dire, des « esclaves » qui, en acceptant de croire ce qui contredit le plus élémentaire bon sens, renoncent à leur qualité essentielle d'animaux raisonnables et donc à eux-mêmes : « la foi chrétienne est essentiellement [...] sacrifice [...] de toute confiance de l'esprit en soi-même [...] dépréciation de soi-même, mutilation de soi » (VII, 64).

Mais, sur ces nouveaux exemples, nous pouvons progresser dans notre compréhension de cette notion de volonté de puissance et constater comment une volonté de puissance fatiguée se fait en outre volonté de vengeance. C'est là un phénomène bien connu, le malade est facilement jaloux, il tolère mal la bonne santé du fort que sans cesse il cherche à culpabiliser. C'est ainsi que, vindicatif, le faible « voit dans tout malaise [...] quelque chose pour quoi il lui faut faire souffrir quelqu'un d'autre » (IV, 29[1]). Et c'est pourquoi il va sans cesse déprécier tout ce qui fait la force du fort.

Or, la meilleure manière de déprécier une chose, c'est de la comparer à quelque autre chose qu'on prétend supérieure ; la meilleure manière de déprécier la vie du fort, c'est d'inventer une autre vie, qu'on prétendra supérieure, par rapport à laquelle cette vie et cette force ne valent plus rien, c'est d'inventer un idéal par référence auquel on pourra déprécier le réel.

Et dans toutes les constructions de la métaphysique — métaphysique essentiellement idéaliste si l'on entend par là la démarche qui pose un idéal à l'aune duquel elle mesure, et du coup déprécie, le réel — Nietzsche, généalogiste, va retrouver le même « feu longtemps attisé de la vengeance du *tchandala* » (VIII, 228) : Il le trouve dans l'affirmation de l'âme qui n'est que négation maladive du corps : « Jadis l'âme considérait le corps avec mépris [...] elle voulait que le corps fût émacié, affreux, famélique [...]. Oh ! que cette âme aussi était elle-même encore émaciée, affreuse, famélique ! » (VI, 24). Il le trouve aussi dans la théorie du libre arbitre, création de « l'instinct de vouloir punir et juger [...] née de ce que ses auteurs, [...] voulaient se donner un droit d'infliger des punitions,

1. IV, 11 à 289 : *Aurore*.

ou donner à Dieu un tel droit » (VIII, 94[1]). Il le découvre encore dans l'hypothèse — chrétienne et platonicienne[2] — de l'au-delà : C'est « pour pouvoir dire non à tout ce qui représente sur terre le mouvement ascendant de la vie » que « l'instinct du ressentiment devait inventer un autre monde, à partir duquel cet acquiescement à la vie apparaîtrait comme le mal en soi » (VIII, 182). Et bien sûr il le décèle dans « la conception [...] de Dieu [...] formule unique pour dénigrer l'« en-deçà » (VIII, 175).

Métaphysiques d'aujourd'hui et de demain

Ici encore, la destruction n'est pour Nietzsche que l'étape, nécessaire mais secondaire, d'un mouvement essentiellement constructif.

Or, une nouvelle fois, c'est le concept de volonté de puissance qui va servir de base à sa démarche. Et ceci va nous permettre de franchir une nouvelle étape dans la compréhension de ce concept que nous nous sommes donné pour tâche d'élucider et que nous allons rencontrer ici dans un tout nouveau rôle, non plus seulement axiologique mais métaphysique.

Une psychologie lucide et courageuse

Comment Nietzsche peut-il échapper à la fois à l'illusion spiritualiste d'une âme substance immatérielle et à la réduction matérialiste de l'âme au simple corporel ?

En renouvelant à la fois la notion d'âme et celle de corps, ce qu'il parvient à réaliser en montrant dans l'un et l'autre, ou plutôt dans l'ensemble qu'ils constituent, une forme de la volonté de puissance : D'un côté il faut concevoir l'âme non pas comme une substance mais comme une unité de forces, l'âme, « âme mortelle », « âme multiple », « âme édifice commun des instincts et des passions » (VII, 32), doit être décrite comme un ensemble de forces qui s'opposent et se conjuguent dans des combinaisons sans cesse renouvelées. D'un autre côté, on doit parler d'une véritable subjectivité du corps, d'une « grande raison » du corps, laquelle « n'est « je » en parole mais « je » en action », et dont « ta petite raison [...] que tu nommes « esprit » n'est que le « jouet » » (VI, 45), grande raison qui réalise une multiplicité de fonctions harmonisées travaillant au développement et à la croissance de l'individu, à « l'intensification de la vie » (XIII, 237). D'un côté comme de l'autre, ce qui caractérise l'homme, c'est donc tout un complexe hiérarchisé, en perpétuelle mutation, de forces qui s'opposent,

1. VIII, I, 57 à 155 : *Crépuscule des idoles*.
2. Cf., plus haut, la note 2 de la page 19.

rivalisent et pour finir s'accordent, se combinent et s'harmonisent pour réaliser le développement de l'individu. En d'autres termes, d'un côté comme de l'autre nous rencontrons cette force de dépassement-de-soi-même, de « *Selbstüberwindung* », à quoi on reconnaît la volonté de puissance.

Entrant dans le détail des rapports entre cette grande raison/corps et la petite raison/esprit, Nietzsche révèle les terribles découvertes qu'il a faites là, découvertes telles que « le philosophe prend souvent la fuite devant ses pensées » (VII, 205). Sa probité l'oblige en effet à reconnaître que, « fondamentalement [...] habitués à mentir » (VII, 105), nous nous cachons à nous-mêmes certaines vérités qui nous font honte, et tout particulièrement celles concernant la sexualité, dont « le degré et la nature [...] se répercutent jusque dans les plus hautes régions de l'esprit » (VII, 81), et celles concernant la cruauté, tellement importante que « presque tout ce que nous nommons « civilisation supérieure » repose sur la spiritualisation et l'approfondissement de la cruauté » (VII, 147)[1].

Que vaut cette nouvelle psychologie estimée selon la volonté de puissance qui s'y exprime ?

Le généalogiste saura y voir l'expression d'une volonté de puissance active, volonté de s'assumer pleinement dans sa réalité corporelle et finie, non pas volonté de se résigner à la finitude, mais volonté qui, prenant pleine conscience de cette finitude, et cessant de la fuir dans l'illusion, s'assigne le devoir de travailler toujours à la surpasser. Certes, il n'est plus question d'immortalité de l'âme dans une vie supraterrestre et, « mettant fin à l'ancienne superstition, [...] le nouveau psychologue débouche en quelque sorte sur un désert » (VII, 32), certes sa probité l'a conduit à de terribles découvertes, certes donc « il se peut que pour les psychologues du passé la tâche ait été plus commode et plus réjouissante — lui cependant, n'ignore pas qu'en dernière analyse il est condamné par là même à *inventer* » (VII, 32).

Évidemment, il n'est plus question, pour ce faire, de partir d'un *cogito*, expérience d'une âme indépendante du corps. C'est de cette subjectivité du corps qu'il faut partir[2], c'est d'un moi volonté de puissance.

Où ce point de départ va-t-il nous conduire ?

1. Sa psychologie de la « grande raison » conduit donc Nietzsche très près — malgré certes d'importantes nuances — de là où arrivera Freud par de toute autres voies. On ne peut que regretter que les hasards de la chronologie n'aient pas permis à Nietzsche de connaître Freud et l'on comprend que, de son côté, Freud, de peur d'être influencé et voulant préserver le caractère scientifique de sa démarche, ait longtemps délibérément préféré ne pas lire Nietzsche. (Sur cette question, cf. Pol-Laurent Assoun, *Freud et Nietzsche*, Paris, P.U.F., 1980).
2. Nietzsche suit en cela une voie ouverte par Schopenhauer, qui déjà avait échappé aux « illusions » spiritualistes en partant du corps.

Une ontologie déculpabilisante

Qui partait de la *res cogitans* rencontrait un monde de substances.

Et par là la voie était ouverte à la morale du bien et du mal et, avec elle, à la culpabilité et à la mauvaise conscience, car une substance, distincte de ses actes, aurait pu commettre d'autres actes (VII, 241).

Qui part de ce concours de forces qu'est la subjectivité globale rencontre un monde dans lequel « une « chose » » n'est rien d'autre que « la somme de ses effets » (XIV, 71), un monde fait de réalités sans autre existence que celle des forces qu'elles exercent entre elles[1].

Et par là la voie est ouverte qui permet de remplacer les valeurs « bien ou mal », par les valeurs « volontés de puissance faibles ou volontés de puissance fortes ». L'homme en effet se retrouve non pas substance parmi des substances mais volonté de puissance parmi des volontés de puissance, non pas chose qui agit mais action, « il n'existe pas d'« être » au-dessus de l'action, [...] l'« agent » n'est qu'ajouté à l'action, — l'action est tout » (VII, 241). Or, si un agent pouvait être dit coupable et condamnable parce qu'il aurait pu agir autrement, en revanche « exiger de la force qu'elle ne se manifeste pas comme force [...] est aussi absurde qu'exiger de la faiblesse de se manifester comme force » (VII, 241).

Et par là la voie est ouverte qui permet de comprendre la connaissance comme perspective[2]. Dans un monde où les êtres ne sont rien d'autre que le faisceau de relations qu'ils entretiennent avec les autres êtres, ma connaissance ne peut être que la relation de la volonté de puissance que je suis avec la volonté de puissance que je connais, et cette volonté de puissance connue ne peut être rien d'autre que ce qui s'offre dans de telles relations.

Une cosmologie magnifiante : le retour éternel

Qui partait de la *res cogitans* rencontrait un cosmos ordonné, monde rationnel, obéissant à des lois que le savant pouvait repérer, soumis au vouloir d'un Dieu dont on — Malebranche — en venait à faire la seule cause

1. Ici prend appui la lecture que fait Martin Heidegger de la philosophie de Nietzsche comme achèvement de la métaphysique, achèvement dans lequel celle-ci accomplirait et révélerait enfin clairement son essence d'oubli de l'être. La métaphysique de Nietzsche, concevant l'être comme volonté de puissance, comme volonté de se dépasser, c'est-à-dire au fond, selon Heidegger, comme vouloir sans autre voulu que lui-même, comme « volonté de volonté », achèverait le mouvement de réduction idéaliste de l'être à l'idée, au vrai et au sujet qui caractérise toute l'histoire de la métaphysique depuis Platon : (Cf. notamment dans *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, le chapitre intitulé « Dépassement de la métaphysique », p. 80 *sq.*)
2. Cf., plus haut, dans notre chapitre II : La connaissance, le perspectivisme, p. 11 *sq.*

véritablement efficace, quand on — Spinoza dans son fameux « *Deus sive natura*[1] » — ne le confondait pas avec ce monde lui-même.

Qui partira de la subjectivité du corps rencontrera un chaos, « *Chaos sive natura* » (V, 387[2]), dans lequel la volonté de puissance est seule cause et seule loi : « Il pourrait bien survenir un homme qui déchiffrerait dans la même nature [...] le triomphe tyrannique [...] des instincts de puissance [...] qui « affirmerait de ce monde que son cours est « nécessaire » et « prévisible » non pas parce qu'il est soumis à des lois, mais parce que les lois y font absolument défaut et que toute force, à chaque instant, va jusqu'au bout de ses conséquences » (VII, 40).

Et cette conception de l'univers comme *chaos* procède d'une volonté de puissance diamétralement opposée à celle qui inspirait son interprétation comme *cosmos* : une volonté courageuse de déployer pleinement sa vigueur dans un monde où l'on n'a pas à se soumettre mais à soumettre.

Reste une difficulté : tout, ici-bas, est temporel. Investir dans l'ici-bas n'est-ce pas investir dans le provisoire, le sans valeur ? C'est pour cette raison que la tradition platonicienne et chrétienne[3], parachevant en cela sa dévalorisation de l'ici dont elle faisait ainsi un ici-bas, lui opposait un au-delà éternel. Ici-bas nous ne rencontrons que des sous-existences provisoires qui ne méritent pas qu'on s'y attache ; c'est dans l'au-delà que sont les véritables réalités éternelles qui le méritent. Qui supprime l'au-delà ne se retrouve-t-il pas avec un monde sans valeur, comme on le voit chez Schopenhauer dont le « monde comme volonté », seul réel, est en quelque sorte le pire des mondes possibles.

Inspiré par sa volonté affirmative, Nietzsche va, pour éviter cette conclusion nihiliste, pour échapper à l'optimisme sans sombrer dans le pessimisme, remplacer le dualisme platonicien par une autre théorie, moniste, qui lui permet de donner au seul monde existant la pleine réalité, la pleine valeur, la pleine innocence, que Platon réservait à l'au-delà. Cette théorie, c'est celle du retour éternel de toutes choses, celle de l'infini répétition de chaque instant jusque dans ses moindres détails : « Ensemble de choses éternelles [...] ne faut-il pas qu'éternellement nous revenions ? » (VI, 178).

Ainsi le temps est aboli : répété une infinité de fois, l'instant dure une éternité. L'être, et tout être en particulier, devient éternel. D'un coup de dents le pâtre du *Zarathoustra* tranche la tête du temps, serpent entré dans sa bouche, qui allait le faire périr comme il fait périr toutes choses (VI, 179).

1. « Dieu ou la nature », (*Éthique*, Quatrième partie, Préface « *Ens, quod Deum seu naturam apellamus* », Paris, Garnier, 1934, Tome II, p. 4).
2. V : *Le gai Savoir.*
3. Cf., plus haut, la note 2, p. 19.

Ainsi se réconcilient l'ici-bas et l'au-delà, l'aigle et le serpent tous deux compagnons de Zarathoustra ; en sorte que l'aigle ne dévore plus le serpent mais, dans ses vols circulaires, l'entraîne, amicalement enroulé autour de son cou (VI, 34). Mais il ne s'agit pas non plus de tuer l'aigle pour ne conserver que le serpent, de réduire, comme les nihilistes, l'univers à un en-deçà sans valeur. Il s'agit au contraire de hausser l'ici — un ici qui n'est plus l'ici-bas —, à la hauteur d'un au-delà — un au-delà qui se trouve ici-même.

Une théologie valorisante : le surhomme

Zarathoustra annonce le fameux « Je vous enseigne le surhomme » immédiatement après avoir rappelé « *la mort de Dieu* » (VI, 23). C'est dire que l'homme hérite de l'honneur de remplacer le Dieu mort. La croyance en Dieu était avant tout non-croyance en l'homme, la grandeur de Dieu était misère de l'homme. La mort de Dieu est donc inversement grandeur de l'homme sans Dieu, et annoncer la mort de Dieu c'est vouloir hisser l'homme, surhomme, au niveau de Dieu.

C'est essentiellement dans son rôle de fondateur des valeurs que l'homme peut — et doit donc — remplacer Dieu. Tant qu'il croyait en Dieu, l'homme, humilié, n'avait d'autre devoir que l'obéissance soumise aux lois gravées par ce Dieu sur les « anciennes tables ». Maintenant que Dieu est mort l'homme, magnifié, reçoit la lourde responsabilité de graver lui-même « de nouvelles tables » (VI, 217), de créer lui-même, surhomme[1], les valeurs auxquelles il acceptera de se soumettre. À défaut, sans règles auxquelles obéir, et sans aucune valeur pour se juger, il deviendrait le « dernier homme », le « plus méprisable des hommes qui lui-même ne se peut mépriser » (VI, 27).

Et les trois notions de « surhomme », d'« éternel retour » et de « volonté de puissance » montrent là leurs étroites liaisons : le surhomme, loin de fuir dans l'illusion ou dans la représentation un monde comme volonté, non seulement accepte mais encore veut tel qu'il est, et éternellement recommencé tel qu'il est, un monde comme volonté de puissance, monde auquel « il crie insatiablement *da capo* » (VII, 71).

1. La nature de la tâche dévolue au surhomme interdit évidemment toute interprétation réductrice qui, d'inspiration darwiniste, en ferait le représentant d'on ne sait quelle nouvelle espèce, ou qui, politico-raciste, en ferait celui d'on ne sait quelle caste.

L'action

Dans la réflexion morale, c'est à nouveau le concept de volonté de puissance qui va servir de fondement à la pensée de Nietzsche. C'est parce qu'il y a deux types de volonté de puissance — la volonté de puissance volonté de puissance, et la volonté de puissance volonté d'impuissance, la volonté de puissance vitalité forte, pulsion de développement de soi et la volonté de puissance anémie et désir de se venger de cette infériorité — qu'il y aura deux sortes de morales : « une morale des maîtres et une morale des esclaves » (VII, 183), une morale des forts, de l'élite, des aristocrates et une morale des faibles, des asthéniques[1] ; de telle sorte que Nietzsche puisse avoir l'ambition de remplacer le règne de l'une par le règne de l'autre.

La morale aristocratique

Comment se définit l'aristocrate ? Et qu'est-ce, à ce nouveau point de vue, celui de l'action morale, que la volonté de puissance ?

Nietzsche conclut la longue définition qui occupe le dernier chapitre de *Par-delà*[2]... en déclarant, avec une certaine solennité, qu'en résumé, ce qui définit l'aristocrate, l'exigence suprême de la morale aristocratique, c'est « *le respect de soi* » (VII, 203). Telle est, forme la plus haute de la volonté de puissance, la vertu fondamentale de la morale de Nietzsche.

Qu'est-ce que cela signifie ?

Bien sûr, avec l'idée de « respect », et en faisant du sujet respectant lui-même l'objet de ce respect, Nietzsche situe sa pensée dans le sillage de celle de Kant lequel considérait ce sentiment comme l'unique « mobile » moralement valable de l'action bonne[3], et lequel avait hérité de J.-J. Rousseau l'idée d'autonomie, de libre obéissance à soi-même, de libre respect de sa propre loi.

Mais Nietzsche donne à ces deux idées d'autonomie et de respect une ampleur et une signification toute nouvelles qui confèrent à sa morale une originalité telle que — revendique-t-il — peut-être serait-il plus juste de parler « d'immorale »

1. Nietzsche prend bien soin de ne pas se montrer trop manichéen : « toutes les civilisations supérieures [...] ont tenté de concilier ces deux morales » qui « coexistent même quelquefois à l'intérieur d'un même individu » (VII, 183).
2. Chapitre précisément intitulé « Qu'est-ce qui est aristocratique ? ».
3. Cf. notamment *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1964, p. 100.

— et Nietzsche se désigne comme immoraliste (VII, 244), (VIII, I, 335), (XIII, 153, 157, 163) — ou « d'extra-morale » (VII, 52) que de morale à son propos.

Le créateur de valeurs

C'est que, tout d'abord, l'autonomie de l'aristocrate n'est plus du tout liberté d'obéir mais bien liberté de commander. Cet aristocrate ne se soumet pas, comme le faisait le sujet moral kantien, à une loi universelle de la raison, qui pour être loi de sa raison ne s'en confondait pas moins pour finir avec la loi divine — le « dragon "Tu dois" » (VI, 38) est encore une figure de Dieu — il se conforme aux exigences qu'il se fixe lui-même et qu'il se fixe non telles que la raison les lui dicte, mais telles que sa haute idée de lui-même l'exige de lui. « L'humanité aristocratique sent qu'elle détermine les valeurs, [...], elle sait que c'est elle qui confère de la dignité aux choses » (VII, 183). Ce que nous signifie donc tout d'abord cette autonomie de l'aristocrate — et celui-ci révèle là sa vraie nature qui n'est autre que celle d'un surhomme — c'est la création de valeurs ; ce qui caractérise l'« humanité aristocratique » c'est qu'elle est « *créatrice de valeurs* » (VII, 183), être un aristocrate c'est procéder à la « transmutation », au remplacement « des anciennes tables » de valeurs, tables divines données toute faites par Dieu à Moïse, par de « nouvelles tables » (VI, 217), nouvelles tables gravées par l'homme, mais plus qu'humaines, surhumaines, puisque c'est justement en assumant ce rôle de fondateur de valeurs — lequel rôle jusqu'ici revenait à Dieu — que l'homme se fait surhomme.

Et cette vocation à transmuter les valeurs, à créer de nouvelles valeurs sur de nouvelles bases, révèle toute son importance quand Nietzsche nous annonce la venue de ces fameux « philosophes de l'avenir » (VII, 59), ces sceptiques courageux, « frédéricanistes », chez lesquels la connaissance doit se faire action[1]. Comme le firent en leur temps Socrate ou les fondateurs du protestantisme — car c'est à des personnages de ce niveau que pense Nietzsche — ces philosophes devront savoir se montrer en totale rupture, « nécessairement » (VII, 132) en contradiction, avec leur civilisation. Mais, tout comme ce fut le cas pour celle de leurs illustres devanciers, leur action ne sera pas seulement, et pas essentiellement, critique et destructrice, ils seront d'abord fondateurs d'une autre civilisation. Chez eux, précise Nietzsche, la largeur de vue requise de tout philosophe ne sera plus seulement cette vaste culture capable d'embrasser la diversité de multiples civilisations qu'elle était chez un Hegel (VII, 131), elle devra se faire volonté de dépasser les ridicules particularismes nationaux et d'aller dans le sens de ce « désir d'unité de l'Europe » et des cultures européennes, de synthèse du « Nord »

1. Cf., plus haut, p. 17 *sq.*

et du « Sud » (VII, 175), dont il nous dit apercevoir des « signes indubitables » (VII, 177[1]).

Et c'est ici, au moment où elle laisse voir sa véritable ambition, que la volonté de puissance révèle sa plus large dimension : elle est au fond volonté de remplacer par une civilisation nouvelle — surhumaine — celle qui s'est effondrée avec la mort de Dieu.

L'exigence de respect de soi

C'est ce rôle créateur qui en même temps mérite à l'aristocrate — et du fait même exige de lui — son respect de lui-même et tous les devoirs qui découlent de ce respect de soi-même. Être un aristocrate c'est, et ce doit être, en même temps mériter cette immense responsabilité en refusant de subordonner son éminente dignité à quelque fin que ce soit qui risquerait de compromettre cette dignité. La radicale originalité de la morale de Nietzsche tient donc aussi à ce que, source unique de cette morale, l'aristocrate en demeure en même temps la norme et la fin uniques. Ce n'est pas pour l'amour de Dieu, ou pour l'amour du prochain, c'est pour l'amour de lui-même — et en ce sens « l'égoïsme fait partie intégrante de l'âme aristocratique » (VII, 192) —, c'est par considération pour sa propre dignité — et en ce sens l'aristocrate possède « l'instinct du rang élevé » (VII, 190) —, c'est par souci de préserver et faire croître sa grandeur, que celui qui « honore en lui l'homme puissant » (VII, 184) se conduit aristocratiquement. C'est par égard envers lui-même, et par souci scrupuleux de toujours mériter cet égard, qu'il fuit, avec un grand « art de se maintenir au dessus et loin de la foule » (VII, 180), tout ce qui n'est pas digne de lui. C'est en raison de sa seule haute et scrupuleuse considération pour lui-même qu'il se montre toujours hautain, méprisant, intraitable, et, si nécessaire, tyrannique, et même prêt à « sacrifier une foule d'êtres humains » (VII, 181) qui se mépriseraient eux-mêmes, et ne feraient pas preuve de la même exigeante déférence envers eux-mêmes[2].

1. Nietzsche confie ce rôle unificateur à une « nouvelle caste » (VII, 171). On sait le rôle que l'histoire devait faire jouer à pareilles formules... Mais il faudrait s'entendre sur ce que sont exactement pour lui les aristocrates représentants de cette « caste », et sur la manière dont il conçoit cette Europe, avant de le tenir pour, plus ou moins directement, responsable d'exactions commises par des hommes bien incapables d'accéder à sa véritable pensée pour y trouver une inspiration, et tout juste capables de trouver, dans des formules du genre de celle-ci, non analysées et sorties de leur contexte, une prétendue justification de ces exactions.

2. On voit que Nietzsche, emporté par son goût de la provocation autant que par son souci de différencier sa morale « immorale » de la morale traditionnelle, nous décrit l'aristocrate en des termes — tels « orgueilleux », « égoïste », « tyrannique » « brutal »,... — assez inquiétants... Il faut procéder à deux lectures successives, selon la méthode que Nietzsche lui-même préconise (VII, 222), pour, mettant en rapport ces idées avec celle, essentielle, de « respect de soi », dégager la signification profonde — morale et métaphysique — de ces lignes qui nous signifient la totale intransigeance de l'aristocrate, lignes que

Être un aristocrate c'est donc, pour finir, savoir qu'il n'y a pas d'autre Dieu que soi-même et c'est faire l'impossible pour réaliser en soi cette divinité. Et l'on voit par là quelle forme nouvelle — forme qui en est la plus éminente — prend, dans la volonté aristocratique, la volonté de puissance : celle-ci se révèle volonté — surhumaine — d'être Dieu dans un monde où un Dieu est nécessaire et où il n'y en a pas d'autre que soi.

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre — ce qui nous reste à examiner — en quoi réciproquement, la volonté qui préside à la morale traditionnelle, apparaît comme volonté d'esclave[1]. Sachant que la plus haute ambition de l'homme doit être de se faire Dieu on comprendra en effet aisément en quoi la volonté d'obéir, de se soumettre à un Dieu, apparaît comme volonté servile et maladive ; mais qui, servile et maladive, n'en demeure pas moins volonté de puissance car qui veut se soumettre veut en même temps faire triompher la soumission.

Généalogie de la morale de l'esclave

« *Je vous enseigne le surhomme*, l'homme est quelque chose qui se doit surmonter » (VI, 23). Nietzsche ne se contente pas d'opposer les maîtres aux esclaves, il a l'ambition de substituer la domination de la morale aristocratique à celle de la morale servile, il appelle les maîtres de ses vœux, enjoint les esclaves de se faire maîtres.

Un tel projet ne semblera chimérique que si l'on ne s'aperçoit pas qu'il est en réalité tout naturel. Il suffit de montrer que la morale effectivement dominante[2], celle des esclaves, n'est pas du tout naturelle, qu'elle-même est au contraire déjà le résultat d'un renversement de toutes les valeurs naturelles, pour rendre crédible la transvaluation. Ainsi le remplacement des valeurs serviles par les valeurs aristocratiques, le retournement de toutes les valeurs, loin de paraître utopique, s'avérera la simple remise à l'endroit de ce qui avait été mis tête en bas. *La*

leur provocante immoralité rendrait tout à fait révoltantes — et tout à fait stupides, ce qui suffirait déjà à exclure qu'on puisse y voir la pensée de Nietzsche — s'il fallait les prendre au premier degré. Nous tenterons, dans notre vocabulaire, de procéder, de manière un peu détaillée, à cette double lecture (cf. les articles « Aristocrate » et « Esclave »).

1. Ce chapitre IV, où nous avons d'abord examiné ce que Nietzsche annonce avant d'examiner ce qu'il rejette, suit donc l'ordre — moins pédagogique mais plus authentiquement nietzschéen — inverse à celui suivi dans les chapitres précédents. C'est que nous respectons ici l'ordre suivi par Nietzsche lui-même qui d'abord, dans *Par-delà bien et mal*, définit l'aristocrate, et qui ensuite, dans *La Généalogie de la morale*, « pour compléter et éclairer » (VII, 213), définit l'esclave.
2. Nietzsche va viser essentiellement la morale d'inspiration religieuse — juive et chrétienne — dominant notre civilisation.

Généalogie de la morale, écrite « pour compléter et éclairer *Par-delà bien et mal* » (VII, 213), est toute entière consacrée à cette démarche.

« *Bon et méchant* » « *Bon et mauvais*[1] »

Ce qui a été inversé, et qu'il faut d'abord redresser, c'est le système même, les « tables » (VI, 217), des valeurs. Nietzsche commence donc par montrer que Judaïsme et Christianisme ont renversé un système de valeurs antérieur, tout naturel, pré-moral, et déjà aristocratique, qui s'exprimait dans l'opposition bon/mauvais, bon/médiocre (*schlecht*), par le système de valeurs des esclaves qui s'exprime dans l'opposition bon/méchant, bon/malfaisant (*böse*). De sorte que les traits auparavant associés à l'aristocratie en sont venus à constituer le mal : le fort, qui était le bon, est devenu le méchant ; tandis que les traits qui étaient associés à la bassesse en sont venus à représenter le bien : l'humble, qui était le mauvais, est devenu le bon.

Quant au type de volonté de puissance qui a présidé à ce retournement, il nous apparaît sous ce visage que nous lui connaissons déjà de volonté de vengeance : cette inversion « commence lorsque le *ressentiment* devient lui-même créateur et engendre des valeurs » (VII, 234). Ce qui anime le prêtre, juif puis chrétien, imposant les valeurs de faibles, c'est la volonté de se venger de la force des guerriers qui les dominaient, c'est « une haine sans fond (la haine de l'impuissance) » (VII, 232).

Nous découvrons de plus ici un nouvel aspect de l'opposition de deux volontés de puissance : La volonté de puissance de l'esclave, volonté soumise, et soumise même quand elle se dresse contre..., volonté du *res*-sentiment, est essentiellement « volonté réactive » : « de prime abord la morale des esclaves dit non à un « dehors », à un autre, à un « différent-de-soi-même », et ce non est son acte créateur ». Au contraire la volonté du maître, libre création, libre épanouissement d'un être qui se détermine seul et par rapport à lui seul, qui « agit et croît spontanément » est essentiellement « volonté active » (VII, 234[2]).

Et c'est cette inversion des valeurs que l'aristocrate — pour qui « l'opposition « bon/mauvais » a le même sens que l'opposition « noble/méprisable », et qui a pour vocation d'agir, de créer et non de *ré*-agir — vient corriger dans un nouveau « retournement de toutes les valeurs ».

1. En français dans le texte, (VII, 223).
2. C'est pourquoi l'ordre que nous suivons dans ce chapitre peut être qualifiée de « plus authentiquement nietzschéen » (cf., plus haut, la note 2 de la page 29), elle est plus aristocratique.

La « mauvaise conscience »

La seconde partie de la *Généalogie*... va montrer comment la conscience morale, le sentiment de culpabilité, loin d'être la voix de Dieu, ou — ce qui revient au même — celle de la raison naturelle en nous, n'est en réalité qu'« une maladie grave » (VII, 275). Elle est précisément le résultat d'une « *intériorisation de l'homme* » (VII, 276), sorte de perversion pathologique, de retournement contre soi-même des instincts naturels de cruauté qui, empêchés par les exigences de la vie sociale de se décharger au dehors, « se retournent vers le dedans » (VII, 276).

L'aristocrate, qui n'a pas subi les mêmes inhibitions de ses instincts naturels, ne connaît évidemment pas un tel retournement de son agressivité contre lui-même. Il accepte donc, par exemple, sans aucun scrupule — « sans en faire un problème » — cet égoïsme foncier qui « fait partie intégrante de l'âme aristocratique » (VII, 192).

Les idéaux ascétiques

Ne faudrait-il pas cependant convenir que, dans l'idéal ascétique que se fixe volontiers le christianisme, dans l'abstinence de toutes les valeurs naturelles de la vie qui séduisait Schopenhauer, ce retournement contre soi-même en arriverait à se nier lui-même ? Poursuivie jusque dans ses derniers retranchements, la volonté négative ne se montrerait-elle pas plutôt volonté de néant que volonté de puissance ?

Il n'en est rien. La troisième dissertation de la *Généalogie*... montre qu'en réalité, dans l'idéal ascétique, il ne peut s'agir que d'un subtil moyen, détourné, d'entretenir et de favoriser une certaine vie. Et cette vie ne peut être qu'une vie malade, découragée, mourante, « en voie de dégénération » (VII, 310). C'est la vie misérable d'hommes qui — et il s'agit de la plupart d'entre eux — incapables d'accomplir leurs rêves, incapables de se réaliser, en viendraient bien vite à renoncer au désir même de vivre, si on ne trouvait un moyen de les en dissuader. Et ce moyen — « ruse de la conservation de la vie » (VII, 310), mais de conservation de cette vie malade — c'est la conviction, inspirée par le prêtre, que leur impuissance, dont résulte leur souffrance, est un idéal, que leur faiblesse est vertu, résultat louable d'un choix moral, et non défaillance. Pour aider le malheureux à supporter sa souffrance, pour lui donner un idéal, faute duquel il en viendrait effectivement à se laisser mourir, le prêtre ascétique trouve une justification de cette souffrance en faisant du malheureux lui-même la cause responsable de celle-ci : « C'est toi et toi seul qui est coupable de toi » (VII, 317). Ainsi la souffrance devient un châtiment et une expiation qu'il faut entretenir par la mortification. Ainsi l'ascétisme devient un idéal.

À l'extrême opposé de l'ermite qui ne goûte à la vie que du bout des lèvres, qui se détache de son corps et veut racheter ses péchés par ses privations, le surhomme est « l'homme le plus vivant, le plus affirmateur » (VII, 71). Il possède « le sens de la terre » (VI, 24), l'amour de la vie, et de la vie éternellement répétée ici-bas. Il adopte sur le monde la perspective — qui n'est peut être pas la plus vraie mais qui est la plus courageuse, la plus active, la mieux voulante — de qui « ne se contente pas d'admettre à supporter la réalité telle qu'elle fut et telle qu'elle est, mais qui veut la revoir telle qu'elle fut et telle qu'elle est, pour toute l'éternité, qui crie insatiablement « *da capo* » » (VII, 71), la perspective de qui redit sans cesse le refrain du « Chant du Oui et de l'Amen » : « Car je t'aime, ô Éternité ! » (VI, 250 *sq.*).

Concluons.

Si la philosophie est amour de la sagesse, Nietzsche est-il authentique philosophe ?

Si la sagesse est calme et modeste sérénité, ataraxie indifférente et résignation raisonnable, Nietzsche n'est pas un philosophe ; et Nietzsche — sa vie en témoigne tout autant que son œuvre — est même tout le contraire d'un philosophe.

Mais, si la sagesse est ambition d'authentique grandeur, Nietzsche, Esprit libre, est philosophe ; et il est même très grand philosophe :

L'homme n'est ni infaillible ni irrémédiablement voué à l'erreur. Il *se doit* donc, par-delà vrai et faux, de refuser aussi bien les certitudes que le scepticisme également faciles et d'exiger de lui-même la plus lucide probité intellectuelle.

L'homme n'est pas à la meilleure des places dans le meilleur et le plus rationnel des mondes ; mais il n'est pas non plus pitoyable créature d'une effroyable volonté qui finira par le broyer. Il *se doit* d'être, par-delà souffrance et bonheur, volonté de puissance capable de surmonter, et de se surmonter, dans un monde où tout est volonté de puissance.

L'homme n'est pas un coupable obligé à la mauvaise conscience et à l'expiation. Il *se doit* d'être, par-delà faute et bonne action, créateur des plus exigeantes valeurs et d'être assez dur envers lui-même, pour les respecter et en cela se respecter lui-même.

L'homme n'est pas la misérable créature, « néant à l'égard de l'infini[1] », que lui décrit la tradition. Il est, par-delà misère et grandeur, immortel de cette immortalité que l'éternel retour lui confère.

Tel est le dernier mot de la sagesse de Dionysos : « Il m'arrive d'aimer les humains [...] Je songe souvent aux moyens de les faire progresser et de les rendre plus *forts*, plus *méchants*, plus *profonds* [...] et plus *beaux* » (VII 208).

Un vouloir être plus fort, plus méchant, plus profond et plus beau ; c'est cela, en résumé, la volonté de puissance.

1. Pascal, *Pensées*, Éd. Brunschvicg, Fragment 72.

Textes commentés

I. La volonté de puissance comme essence de l'être

Si rien ne nous est « donné » comme réel sauf notre monde d'appétits et de passions, si nous ne pouvons descendre ni monter vers aucune autre réalité que celle de nos instincts — car la pensée n'est que le rapport mutuel de ces instincts, — n'est-il pas permis de nous demander si ce « donné » ne suffit pas aussi à comprendre, à partir de ce qui lui ressemble, le monde dit mécanique (ou « matériel ») ? Le comprendre, veux-je dire, non pas comme une illusion, une « apparence », une « représentation » (au sens de Berkeley et de Schopenhauer), mais comme une réalité du même ordre que nos passions mêmes, [...] comme une préforme de la vie ? — En définitive, il n'est pas seulement permis de risquer cette question ; l'esprit même de la méthode l'impose. Ne pas admettre différentes espèces de causalité aussi longtemps qu'on n'a pas cherché à se contenter d'une seule en la poussant jusqu'à ses dernières conséquences (jusqu'à l'absurde dirais-je même) : voilà une morale de la méthode à laquelle on n'a pas le droit de se soustraire aujourd'hui. [...] Nous devons essayer de poser par hypothèse la causalité de la volonté comme la seule qui soit [...]. Bref nous devons supposer que partout où nous reconnaissons des « effets » nous avons à faire à une volonté agissant sur une volonté, que tout processus mécanique, dans la mesure où il manifeste une énergie, constitue précisément une énergie de la volonté, un effet de la volonté. — À supposer enfin qu'une telle hypothèse suffise à expliquer notre vie instinctive toute entière en tant qu'élaboration et ramification d'une seule forme fondamentale de la volonté — à savoir la volonté de puissance, comme c'est ma thèse, — à supposer que nous puissions ramener toutes les fonctions organiques à cette volonté de puissance et trouver en elle, par surcroît, la solution du problème de la génération et de la nutrition — c'est un seul problème, — nous aurions alors acquis le droit de définir toute énergie agissante comme volonté de puissance. Le monde vu de l'intérieur, le monde défini et désigné par son « caractère intelligible », serait ainsi « volonté de puissance » et rien d'autre.

« Hé quoi, cela ne signifie-t-il pas, pour parler vulgairement, que vous réfutez Dieu, mais non le diable ? » Au contraire ! Au contraire, mes amis ! Et qui diable vous force à parler vulgairement !

Par-delà bien et mal, § 36 et 37.

Dans ce texte tout à fait central Nietzsche résume toute sa métaphysique d'esprit libre, libéré à la fois du bien — de l'optimisme socratique qui domine toute l'histoire de la philosophie — et du mal — du nihilisme tel qu'il l'a rencontré notamment dans le pessimisme de Schopenhauer.

Nietzsche procède en deux temps : on le voit d'abord rejeter, avec Schopenhauer, toute la tradition philosophique optimiste. Puis on le voit se détacher — ce qui signifie à la fois « se désolidariser » et à la fois « se distinguer », « se découper sur un fond » — du pessimisme de Schopenhauer.

Ce dernier résumait sa philosophie en parlant d'un « monde comme volonté » caché sous un « monde comme représentation ». Nietzsche, lui, résume la sienne dans la célèbre formule selon laquelle « le monde vu de l'intérieur [...] serait [...] "volonté de puissance" ».

Que signifient ces termes ? Qu'ajoute la qualification nietzschéenne « de puissance » au concept schopenhauerien de « volonté » ?

Dieu est mort

Le monde comme volonté de puissance, tout comme le monde comme volonté, c'est d'abord un monde sans Dieu. Pour Nietzsche tout comme pour Schopenhauer, c'est là l'essentiel, « pour parler vulgairement » il s'agit de « réfuter Dieu », et de réfuter toute la métaphysique et tout le système de valeurs que Dieu fondait.

Phénomène et chose en soi

Ce monde, qui est ainsi volonté de puissance, c'est le monde quand on le comprend « non pas comme une illusion, une « apparence », une « représentation », (au sens de Berkeley et de Schopenhauer), mais comme une réalité [...] ». Nietzsche, ici, reprend donc à son compte le dualisme de Schopenhauer, que celui-ci empruntait pour l'essentiel à Kant, et oppose les « phénomènes » d'une part, la manière, relative à la structure propre à nos esprits, dont les choses nous apparaissent, aussi bien dans les sciences que dans l'expérience sensible, et d'autre part leur réalité profonde.

Toujours comme Schopenhauer, et à la différence cette fois du Kant de la *Critique de la raison pure,* Nietzsche affirme de plus connaître ce monde réel. Certes, ce que nous pouvons en savoir ne sera pas, sans plus de nuance, « vrai », il ne s'agira toujours que de perspectives. Cependant, tout comme Schopenhauer, Nietzsche remonte, par-delà Kant, à la conviction de la philosophie classique que

la pensée théorique de l'homme n'est pas essentiellement limitée, que l'en-soi est aussi un pour-nous.

Corpus sum ergo res volens sum

S'opposant résolument à Descartes, qui fondait toute sa philosophie sur l'expérience privilégiée de sa propre existence comme âme pensante, Schopenhauer considérait que l'expérience privilégiée qui permet d'atteindre l'être en soi, c'est celle de son propre corps. Et ce renversement du cartésianisme avait des conséquences considérables : dans son illusion optimiste la philosophie, et notamment celle de Descartes, se plaisait à définir l'homme, être pensant, par son esprit : c'est un « animal raisonnable », accidentellement animal et essentiellement raisonnable. Libéré du mensonge que se faisait à lui-même l'optimiste qui, prenant ses désirs pour des réalités, voulait croire son esprit tout entier soumis à la raison, Schopenhauer a su reconnaître que l'homme, chose qui vit, est bien d'abord et pleinement — mais non pas bien sûr uniquement — l'animal qu'il paraît être. En effet, l'expérience que je fais de mon propre corps apparaît dès l'abord comme celle que l'on tait le plus souvent et dont on s'efforce toujours de croire qu'elle est insignifiante : mon corps immédiatement vécu est appétit, faim, soif, sexualité. C'est cette vérité qu'exprimait Schopenhauer en définissant le corps comme volonté, vouloir vivre. Si donc je dois dire que je ne suis pas une chose qui pense, mais une chose qui vit, je dois dire aussi que cette chose qui vit est une chose qui veut.

On voit ici en outre que, quand il parlait de volonté, Schopenhauer s'opposait à la conception traditionnelle qui en faisait une faculté de nature psychique, une force que mon âme est capable d'opposer aux tendances venues du corps, conception traditionnelle pour laquelle donc vouloir c'est faire triompher son esprit sur son corps. C'est qu'il tendait à faire disparaître le dualisme de l'âme et du corps, et cela non pas certes par une facile négation matérialiste de la réalité du psychisme mais par une conception enrichie du vivant et de la matière vivante qui y intégrait ce qu'on réserve généralement au psychique. Ainsi, pour lui, la volonté n'est pas une force de l'âme susceptible de s'opposer aux forces du corps, elle est une force propre à l'ensemble du moi, comme elle est propre à tout être.

La démarche de Nietzsche est ici pratiquement calquée sur celle de Schopenhauer :

Il commence en effet par affirmer à son tour que l'expérience de notre corps, conçu comme le lieu de nos désirs, est unique et fondamentale « rien ne nous est "donné" comme réel sauf notre monde d'appétits et de passions ».

À son tour ensuite il va utiliser le terme « volonté » pour désigner cette caractéristique essentielle de cet être et parler de « ramener toutes les fonctions organiques à cette volonté de puissance ».

Enfin, en affirmant que « la pensée n'est que le rapport mutuel de ces instincts », il exprime le même refus que Schopenhauer de séparer l'âme du corps ; et cela en procédant à la même intégration du psychique dans un biologique conçu de manière large comme volonté.

La volonté comme unique cause

En cette volonté se concentre toute efficacité. Après l'avoir vu suivre Schopenhauer dans son opposition au spiritualisme de Descartes, c'est maintenant dans une sorte d'inversion de l'occasionnalisme[1] que nous allons voir Nietzsche emboîter le pas de Schopenhauer. De même que selon Malebranche, il n'existe aucune cause ici-bas, aucune force efficace, mais seulement des occasions pour Dieu d'exercer un pouvoir causant tout entier concentré en lui, de même, pour Schopenhauer, qui emprunte à Kant l'idée que la causalité n'est qu'une forme *a priori* de notre connaissance, il n'existe dans le « monde comme représentation » aucune efficacité, et celle-ci est entièrement concentrée dans le monde comme volonté.

C'est la même démarche que l'on retrouve ici chez Nietzsche définissant la volonté comme l'unique véritable causalité et revendiquant le « droit de définir toute énergie agissante comme volonté de puissance ». Là, au cœur de l'être, sur la terre, se trouve, pour lui comme déjà pour Schopenhauer, toute force que Malebranche plaçait au ciel, en Dieu.

La volonté comme unique réalité

C'est en se fondant sur cette concentration de toute efficacité dans la volonté que Schopenhauer avait étendu son expérience au monde physique. Se découvrir comme vouloir vivre, faire l'expérience en soi-même de l'être-en-soi comme volonté, c'est découvrir, dans cet échantillon d'être que je suis, et qui est le seul dont j'ai l'expérience directe, que l'être est volonté, que tout ce qui est — le physico-chimique, le biologique, le psychique — est volonté. Après le spiritualisme cartésien et l'occasionnalisme de Malebranche, c'est le spinozisme que l'ontologie schopenhauerienne avait inversé là : il n'existe qu'une unique substance éternelle et infinie : la volonté. Et tout individu n'est qu'un fragment de

1. *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Paris, P.U.F., 1966, page 183.

volonté, un mode fini de cette substance infinie. L'ontologie de Schopenhauer constitue ainsi un panvolontarisme qui est l'exact inverse du panthéisme spinoziste : je ne suis pas un mode de Dieu, je suis un mode du diable.

On voit ici Nietzsche procéder à la même généralisation qui avait permis à Schopenhauer d'étendre l'expérience du moi comme volonté à la totalité du monde, à la même extrapolation par laquelle la portée de cette expérience du moi comme volonté est étendue à la totalité de l'être : « si rien ne nous est donné comme réel sauf notre monde d'appétits et de passions [...], n'est-il pas permis de nous demander si ce « donné » ne suffit pas aussi à comprendre, à partir de ce qui lui ressemble, le monde dit mécanique [...] comme une réalité du même ordre que nos passions mêmes [...] nous devons supposer que partout où nous reconnaissons des « effets » nous avons à faire à une volonté agissant sur une volonté. [...] À supposer [...] qu'une telle hypothèse suffise à expliquer notre vie instinctive tout entière en tant qu'élaboration et ramification d'une seule forme fondamentale de la volonté — à savoir la volonté de puissance, comme c'est ma thèse — [...] nous aurions alors acquis le droit de définir toute énergie agissante comme volonté de puissance. Le monde vu de l'intérieur, le monde défini et désigné par son « caractère intelligible », serait ainsi « volonté de puissance » et rien d'autre ».

Volonté et volonté de puissance

Enfin, après Descartes, Malebranche et Spinoza, c'est à Platon que Nietzsche s'oppose. Et c'est là que nous le voyons se séparer de Schopenhauer.

Ce dernier — tout son pessimisme se résume là — aboutissait à un total retournement du platonisme et présentait le monde le plus réel, le monde tel que le connaît le métaphysicien, comme moins rationnel que celui de la sensation. Pour Platon en effet — et pour toute la tradition chrétienne[1] — le monde sensible, l'ici-bas, lieu de notre incarnation, était celui de l'illusion, de l'imperfection, tandis que l'au-delà, lieu de la vraie connaissance, était celui de toutes les perfections. Pour Schopenhauer à l'inverse « le monde comme représentation », le monde donné à la connaissance, est, comme le voulait Kant, monde bien rationalisé, bien ordonné tandis qu'en revanche le monde de la chose en soi est « monde comme volonté » c'est-à-dire inextricable désordre d'existences sans raison ni but.

Tout comme Schopenhauer Nietzsche se montre radicalement antiplatonicien, « fidèle à la terre » (VI, 24), c'est pourquoi, là où Platon parlait d'un monde

1. Cf., ci-dessus, la note 2 de la page 19.

d'Idées stable et rationnel, il parle d'« une réalité du même ordre que nos passions mêmes ».

Mais — et c'est là que son chemin se sépare de celui de Schopenhauer — Nietzsche ne parle pas de volonté mais de volonté *de puissance*. Et c'est cette différence qui lui permet d'échapper à la dévalorisation optimiste de l'ici-bas sans tomber dans sa dévalorisation pessimiste, de « réfuter Dieu » sans pour autant le remplacer par « le diable ». Pour l'optimisme si l'ici-bas et la vie ici-bas étaient mauvais l'au-delà était bon. Schopenhauer, supprimant l'au-delà, se retrouvait face à l'ici-bas mauvais qu'il appelait « monde comme volonté ». Tandis que Nietzsche, qui lui aussi supprime l'au-delà, en découvrant dans cet ici-bas un monde de volonté *de puissance*, découvre que cet ici-bas, seul subsistant, n'est plus mauvais. Il n'est plus ni bon ni mauvais, il est ; il est, *par-delà* bon et mauvais, le lieu, fait de volontés de puissance, où se déploie la volonté de puissance que je suis et où la vie vaudra ce que cette volonté lui fera valoir. C'est précisément parce que — à la différence du monde comme volonté schopenhauerien foncièrement mauvais — le monde comme volonté de puissance nietzschéen n'est en soi ni bon ni mauvais, que la volonté de puissance qui peut le faire devenir l'un ou l'autre peut constituer — selon qu'elle sera forte, active, constructrice ou au contraire domestiquée, faible, et vindicative — un nouveau fondement des valeurs.

Et l'on sait quelles nouvelles possibilités de se surpasser soi-même, jusqu'à celle de se faire surhomme, va ouvrir cette nouvelle ontologie, à un homme qui n'aura ni à dire « oui » à un monde bon, ni à dire « non » à un monde mauvais, mais qui aura à dire « je veux plus de puissance », à un monde en soi ni bon ni mauvais.

II. L'éternel retour

Il y avait là justement un portail, nous y fîmes halte.

« Vois ce portail, nain ! continuais-je, il a deux faces, deux chemins se rencontrent ici, [...]. Ce long chemin en arrière dure une éternité. Et cette longue voie étroite en avant dure une autre éternité. [...]. Le nom du portail est gravé en haut : « Instant ».

Mais pour qui continuerait à avancer plus loin toujours plus loin, crois-tu, nain, que ces chemins se contrediraient toujours ? »

« Tout ce qui est droit ment — murmura le nain dédaigneusement — toute vérité est courbée, le temps lui-même est un cercle. »

« Esprit de pesanteur ! — dis-je, irrité, ne te rends pas les choses trop faciles [...]

[...]. — De ce portail « Instant » court en arrière une longue et éternelle voie étroite ; derrière nous s'étend une éternité. Ne faut-il pas que tout ce qui peut courir ait déjà une fois parcouru cette voie étroite ? Ne faut-il pas que tout ce qui peut advenir soit déjà une fois advenu, ait déjà été fait, se soit déjà passé ?

Et si tout a déjà été, que penses-tu qu'il en soit de cet instant, nain ? Ne faut-il pas que ce portail ait lui aussi déjà été ?

Et toutes choses ne sont-elles pas ainsi fermement liées de sorte que cet instant entraîne derrière lui toutes les choses à venir, et par conséquent lui-même aussi ? Car tout ce qui peut courir, doit aussi courir encore une fois sur cette voie étroite qui va vers l'avant !

Et cette lente araignée qui rampe au clair de lune, et ce clair de lune lui-même, et moi et toi, chuchotant ensemble sous ce portail à propos de choses éternelles — ne faut-il pas que tous nous ayons déjà existé ; — et revenions et courions dans cette autre étroite voie qui va devant. [...]

Mais un homme gisait là ! [...] Je vis un jeune berger qui se tordait, étouffant, tressaillant, le visage convulsé ; un gros serpent noir lui pendait de la bouche. Ai-je jamais vu autant de dégoût et de blême épouvante sur *un* visage ? [...]. Alors un cri sortit de ma bouche : « Mords, mords donc ! La tête, coupe lui la tête d'un coup de dents ».

[...] Mais le berger mordit, comme mon cri le lui conseillait ; il mordit d'une bonne morsure ! Il cracha bien loin la tête du serpent : et se leva d'un bond. Plus ni berger, ni homme, — mais métamorphosé, illuminé et qui riait ! Jamais sur terre un homme n'a ri comme *il* riait. Oh ! mes frères, j'entendis un rire qui n'était pas un rire d'homme, — et maintenant une soif me consume, un désir qui ne s'apaisera jamais. Mon désir de ce rire me consume. Oh ! comment puis-je encore supporter de vivre ! Et comment supporterai-je de mourir maintenant ! »

Ainsi parlait Zarathoustra, III, 2. De la vision et de l'énigme.

Quand le soleil fut au midi Zarathoustra tourna son regard interrogateur vers le ciel car il entendait au-dessus de lui le cri strident d'un oiseau. Et voici qu'un aigle traçait de vastes cercles dans l'air et un serpent était accroché à lui, non comme une proie mais comme un ami : car il se tenait enroulé autour de son cou.

« Ce sont mes bêtes » — dit Zarathoustra, se réjouissant de tout cœur. « L'animal le plus fier qu'il y ait sous le soleil et l'animal le plus malin qu'il y ait sous le soleil sont venus aux nouvelles. »

Ainsi parlait Zarathoustra, Prologue, § 10.

« Celui qui, poussé par quelque énigmatique curiosité, s'est comme moi longuement appliqué à penser le pessimisme en profondeur et à le délivrer de l'étroitesse et de la naïveté mi-chrétiennes mi-allemandes avec lesquelles il est apparu récemment en ce siècle, je veux dire sous la figure de la philosophie schopenhauerienne ; celui qui a vraiment une fois, scruté jusqu'à son fond, d'un regard asiatique et plus qu'asiatique, l'intérieur de la pensée la plus radicalement négatrice qu'il y ait au monde — par-delà bien et mal, et non plus, comme Bouddha et Schopenhauer, sous le charme de la morale et de son illusion —, celui-là aura peut-être, sans le vouloir, ouvert les yeux sur l'idéal contraire : celui de l'homme le plus exubérant, le plus vivant et le plus affirmateur du monde, qui ne se contente pas d'avoir appris à admettre et supporter la réalité telle qu'elle fut et telle qu'elle est, mais qui veut la revoir *telle qu'elle fut et telle qu'elle est*, pour toute l'éternité, qui crie insatiablement « *da capo* », en s'adressant non pas seulement à lui-même, mais à la pièce et au spectacle tout entier, et non seulement au spectacle, mais au fond à celui qui a besoin de ce spectacle et le rend nécessaire ; parce qu'il a toujours besoin de soi-même et se rend nécessaire... Comment ? Ne serait-ce pas là — un *circulus vitiosus deus* ?

Par-delà bien et mal, § 56

Trois passages relatifs à l'éternel retour en développent progressivement les significations métaphysiques et morales.

Le cercle

Tout ce qui est a été une infinité de fois et recommencera une infinité de fois. Éternellement, tout, « cette lente araignée qui rampe au clair de lune, et ce clair de lune lui-même, et moi et toi... », s'est répété et se répétera jusque dans les moindres détails. C'est là la première chose que nous saisissons. Et le nain qui accompagne ici Zarathoustra, « esprit de pesanteur », esprit lourd qui ne sait s'élever plus haut et gène ceux qui tentent de le faire, a au moins compris cela.

Mais s'il s'arrêtait à cela, Nietzsche ne ferait que ressusciter un vieux mythe qui remonte au tout début de l'histoire de la pensée, dont on trouve des traces chez Héraclite et chez les anciens Stoïciens, et qui survit dans certaines mentalités archaïques, mais dont on se demande ce qu'il peut bien venir faire chez un philosophe vivant en un siècle où le « progrès » incite bien plutôt les penseurs — comme en témoignent Hegel, Marx, Auguste Comte et bien d'autres — à concevoir le temps en termes d'accumulation et d'avancée d'un passé à jamais dépassé vers un futur toujours ouvert. C'est pourquoi Zarathoustra s'irrite : « Ne te rends pas les choses trop faciles », il faut aller plus loin, il ne s'agit pas simplement de remplacer une image — celle de la ligne droite —, par une autre — celle du cercle.

La vie éternelle

La résolution, relativement aisée, de « l'énigme » que nous présente « la vision » de Zarathoustra fournit un premier approfondissement métaphysique : Le serpent, monstre qui s'apprête à tuer le berger comme il tue toutes choses, c'est bien sûr le temps. Et l'éternel retour tue donc le temps, prêcher l'éternel retour c'est dire au berger de couper la tête du temps. Si en effet tout est répété une infinité de fois, tout — et notamment l'homme — devient éternel. Zarathoustra l'a d'ailleurs laissé deviner en précisant que c'est « à propos de choses éternelles » qu'il chuchote à l'instant présent, éternellement présent. L'éternel retour c'est donc d'abord la fin de la finitude humaine dont la temporalité était la marque la plus visible : « comment supporterai-je de mourir maintenant ! » C'est pourquoi le berger, qui a triomphé du temps, peut se réjouir et rire d'un rire qui n'est plus rire d'homme : si l'homme, tel qu'il existe sur terre, est la créature finie, temporelle et donc temporaire, que décrit toute la tradition philosophique, celui qui se sait éternel n'est plus un homme, c'est un surhomme. Ou du moins rien ne l'empêche plus de se montrer tel ; et l'on comprend que Zarathoustra, prophète du surhomme, s'impatiente — « mon désir de ce rire me dévore » — et aspire à entendre à nouveau, chez d'autres, ce rire surhumain.

Une philosophie « fidèle à la terre »

Certes Nietzsche n'est pas le premier à promettre une vie éternelle à l'homme. Bien des philosophes, et non des moindres — Platon, Descartes, Kant,... —, ainsi que la plupart des religions, la lui annonçaient déjà.

Mais cette éternité était rejet de l'être. Éternité pour l'âme seule et éternité dans un autre monde elle impliquait un rejet méprisant du corps et de ce monde :

« jadis l'âme considérait le corps avec mépris, [...] elle voulait que le corps fût émacié, affreux, famélique. elle pensait ainsi furtivement lui échapper, et à la terre » (VI, 24).

L'éternité telle que la réalise l'éternel retour est une éternité qui, loin de rejeter le corps et le monde, au contraire les éternise, qui reste « fidèle à la terre » (VI, 24). Et Nietzsche y insiste : « À midi » — et il est toujours midi si le temps est circulaire — l'aigle, l'animal céleste, ne dévore pas le serpent, l'animal terrestre, il le tient « enroulé autour de son cou », « non comme une proie mais comme un ami ». Comment cela est-il possible ?

Par-delà misère et grandeur

C'est que précisément la doctrine de l'éternel retour, en donnant à chaque instant la dimension d'une éternité et à chaque être la pleine réalité d'un être éternel, permet d'échapper au dualisme platonicien sans tomber dans le nihilisme, de refuser la fuite dans un au-delà illusoire sans pour autant se trouver, comme Schopenhauer, condamné au pire des mondes. Non seulement l'aigle ne dévore pas le serpent, cette éternité ne dépouille pas la vie ici-bas de toute importance et de toute valeur au profit d'un au-delà illusoire, mais tout au contraire le serpent est emporté dans les « vastes cercles » que décrit le vol éternel de l'aigle, le temps est hissé au niveau de l'éternité, une éternité telle qu'elle confère à cet « ici » temporel la pleine réalité et la pleine valeur, que Platon et le christianisme réservaient à l'au-delà, extra-temporel.

Schopenhauer, s'il s'était débarrassé de l'au-delà transcendant, ne s'était en réalité pas délivré de l'opposition fondamentale — celle du bien et du mal — qui traverse toute l'histoire de la pensée occidentale et fonde cette opposition de l'ici-bas et de l'au-delà. Héritier de « l'étroitesse et de la naïveté mi-chrétiennes, mi-allemandes », de ce dualisme mi-religieux et mi-philosophique[1], il considérait le monde comme foncièrement mauvais. Nietzsche lui s'est au contraire totalement débarrassé de cette perspective dualiste. Son « par-delà bien et mal » ne désigne pas seulement, un par-delà bien et mal moral, un par-delà bonne action et faute, auquel on le réduit trop souvent, il désigne aussi un par-delà bien et mal métaphysique, c'est aussi un par-delà optimisme et pessimisme, un par-delà Dieu bon et monde mauvais et un par-delà « grandeur » de Dieu et « misère » de

1. Dualisme qui déjà inspirait le Zarathoustra historique. Dans *Ecce Homo* (VIII, I, 334), Nietzsche fait remonter à ce prophète iranien du VII^e^ siècle av. J.-C. — auquel il oppose diamétralement son Zarathoustra — cette transposition à l'échelle cosmologique et métaphysique du dualisme moral qui caractérisera le platonisme et le christianisme et dont il décèle encore des traces chez Schopenhauer. Cf. plus bas dans notre Vocabulaire le terme « Zarathoustra ».

l'homme : le monde n'est pas volonté mauvaise, aveugle et vaine où se trouve jetée la misérable créature humaine, il est — en soi ni bon ni mauvais — volonté de puissance où l'homme exerce sa volonté de puissance.

Par-delà bonheur et malheur

Et par là, ce par-delà misère, est aussi un par-delà malheur. En effet — et c'est là que la théorie de l'éternel retour va prendre une nouvelle dimension, morale celle-là, ou plutôt extra-morale — ce par-delà bien et mal est en même temps un par-delà souffrance et jouissance, un par-delà bonheur et malheur.

Dire que le monde n'est pas mauvais c'est dire aussi qu'il n'est pas le lieu de ma souffrance, lieu dans lequel la meilleure conduite possible, « asiatique », serait ce minimum de participation par une sorte d'ascèse inspirée du bouddhisme que proposait Schopenhauer. Il est le lieu, fait de volontés de puissance, où peut se déployer la volonté de puissance que je suis.

Et dans ce monde la manifestation la plus haute de cette volonté de puissance que je suis, son accomplissement suprême, ne sera pas seulement de ne pas se dérober, pas seulement de ne pas s'enfuir en tentant de se réfugier dans un autre monde d'illusions, ou en se refusant comme l'ascète à participer à la vie du monde. Elle sera de prendre le monde comme il est, ce qui ne signifie pas l'accepter plus ou moins résigné, ce qui signifie le vouloir comme il est, et même, criant « insatiablement *da capo* », le vouloir une infinité de fois répété comme il est.

Alors, dans une sorte de panthéisme — panthéisme inversé en ce qu'il s'agit, non pas de faire descendre Dieu au niveau du monde, mais de hisser le monde à la hauteur d'un Dieu — le monde, et moi dans le monde, moi qui veux ce monde et veux jusqu'à mes souffrances dans ce monde et les veux si pleinement que je les veux éternellement répétés, tous nous acquérons — *deus circulus vitiosus* — la pleine réalité de l'existence nécessaire, de la *causa sui*.

III. Le surhomme et la transmutation

Zarathoustra parla ainsi à la foule : « *Je vous enseigne le surhomme*. L'homme est quelque chose qui doit être surmonté.

[...] Je vous en conjure mes frères, *restez fidèles à la terre* et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espérances supraterrestres !

[...] Jadis l'âme considérait le corps avec mépris — [...] elle le voulait maigre, affreux, affamé. Elle croyait ainsi lui échapper à lui et à la terre. Oh ! cette âme était elle-même maigre, affreuse, affamée, et elle trouvait sa volupté dans la cruauté.

[...] Quelle plus grande expérience pourriez-vous vivre sinon l'heure du grand mépris, l'heure à laquelle non seulement votre bonheur vous répugne, mais aussi votre raison et votre vertu ? L'heure où vous dites : « Que m'importe mon bonheur ? Il est pauvreté, saleté et satisfaction pitoyable. Mais mon bonheur devrait être la justification même de mon existence ! » L'heure où vous dites : « Que m'importe ma raison ? Aspire-t-elle au savoir comme le lion aspire à sa nourriture ? Elle est pauvreté, saleté et satisfaction pitoyable ». L'heure où vous dites : « Que m'importe ma vertu ? Elle ne m'a jamais encore rendu furieux ! Comme je suis las de mon bien et de mon mal ! Ce n'est là que pauvreté, saleté et satisfaction pitoyable. » L'heure où vous dites : « Que m'importe ma justice ? Je ne vois pas que je sois charbon ardent. Or le juste est charbon ardent ! » L'heure où vous dites : « Que m'importe ma compassion ? La compassion n'est-elle pas la croix sur laquelle on cloua celui qui aime les hommes ? Mais ma compassion n'est pas crucifiement. »

[...] Ah ! Que ne vous ai-je jamais entendu crier ainsi ! Ce n'est pas votre péché, c'est votre modération, [...] c'est votre avarice même dans le péché, qui en appelle au ciel !

[...] L'homme est une corde tendue entre la bête et le surhomme ; une corde au-dessus d'un abîme. [...] Ce qui est grand chez l'homme, c'est d'être un pont et non un terme. Ce que l'on peut aimer chez l'homme c'est qu'il est à la fois *franchissement* et *déclin*. J'aime Ceux qui ne savent vivre qu'en déclinant car ce sont eux qui vont par-delà ! J'aime Ceux qui méprisent grandement car ce sont eux qui vénèrent grandement et qui sont des flèches que lance le désir-de-l'autre-rive. J'aime Ceux qui ne sont pas réduits à chercher au-delà des étoiles une raison pour décliner et se sacrifier, mais qui se sacrifient à la terre. [...] J'aime Celui qui vit pour connaître, et qui veut connaître pour qu'un jour vive le surhomme, et qui de la sorte veut son propre déclin. J'aime Celui qui œuvre et invente pour bâtir au surhomme sa demeure et pour lui

> préparer la terre, faune et flore. [...] J'aime Celui qui aime sa vertu parce que la vertu est volonté de déclin et flèche du désir. [...] J'aime Celui dont l'âme se prodigue, sans restituer ni attendre de récompense, parce qu'il donne toujours et ne veut pas se conserver. [...] J'aime Celui qui justifie ceux qui seront et qui rachète ceux qui furent car il veut périr par ceux qui sont. »
>
> *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue, § 3 et 4.

Nous sommes au tout début du *Zarathoustra*, le prophète — Nietzsche —, qui vient de nous rappeler la « mort de Dieu » comme s'il s'agissait d'une évidence bien connue, et qui n'a pas encore fait l'épreuve de l'incompréhension et de l'hostilité du public, proclame, sans précautions oratoires, et donc plus nettement qu'il ne le fera jamais, l'essentiel de son message : « L'homme est quelque chose qui doit être surmonté », « Je vous enseigne le surhomme ». Voilà ce qu'est l'homme et qu'il vous faut mépriser ! Voilà ce que sera le surhomme et qu'il vous faut aimer, et réaliser ! Ce texte résume à lui seul toute la philosophie de Nietzsche.

L'esprit libre

Il y a, récapitulé là, tout le programme de l'esprit libre, « corde tendue entre la bête et le surhomme », à la fois « lion » et « enfant », « déclin » et « franchissement », qui « méprise grandement » l'« *humain trop humain* » parce qu'il « vénère grandement » le surhumain. Il y a là tout Nietzsche qui a renoncé à toutes ses anciennes convictions de « chameau[1] » (VI, 37), qui même a sacrifié bonheur, confort, honneurs, amitiés et toutes autres « satisfactions pitoyables », et qui « œuvre [...] pour bâtir au surhomme sa demeure », et qui pour finir trouve là un bonheur bien supérieur, ou plutôt quelque chose de bien supérieur au bonheur : une « justification » de son « existence ».

La connaissance

Il y a, évoquée là, l'opposition entre la connaissance, par-delà vrai et faux, émanant d'une raison qui « aspire au savoir comme le lion aspire à sa nourriture », connaissance qui est action, perspective courageuse, probe, sans illusion, construction du réel par une volonté de puissance qui « veut connaître pour qu'un jour vive le surhomme », et la connaissance — celle de la philosophie depuis Socrate et celle de la science objective — procédant d'une raison soumise

1. Cf., ci-dessus, dans notre chapitre I : L'Esprit libre, Les trois métamorphoses de l'esprit, p. 8.

qui ne vise qu'à imaginer un monde rassurant et ordonné où l'homme pourra, comme l'avouait Hegel, se sentir « chez soi[1] ».

L'être

Zarathoustra peut déjà annoncer à quelle métaphysique conduit cette perspective courageuse. Cette métaphysique c'est celle de l'immanence, de l'ici-bas, de « l'innocence du devenir », celle de ceux qui, « fidèles à la terre », n'auront pas honte de reconnaître que leur âme est âme d'un corps. Elle remplacera celle de la transcendance professée par ceux qui « parlent d'espérances supra terrestres » et qui, « réduits à chercher au-delà des étoiles une raison pour décliner », plaçant dans un « arrière-monde » (VI, 42) illusoire, auprès d'un Dieu, la véritable réalité et la véritable patrie de l'homme, méprisent le monde du devenir et tout d'abord leur corps terrestre qu'ils croient devoir mortifier.

L'action

Puis Zarathoustra nous dit quelle nouvelle morale — « extra-morale » (VII, 52) — fonde cette nouvelle métaphysique. À la morale de la volonté de puissance faible et servile, vertu qui n'a « jamais rendu furieux » et dont la « modération », l'« avarice », la mesquinerie qu'on finit par retrouver jusque « dans le péché », trahit, aux yeux avertis du généalogiste, une sous-estimation de soi-même, il oppose une morale de la volonté de puissance forte, aristocratique, « flèche du désir », fondée sur le respect de soi-même.

Opposant deux sortes de « compassion » — la pitié, ce que Schopenhauer avait retenu de la vertu chrétienne d'amour du prochain — et deux sortes de « justice » — la plus haute vertu pour la philosophie antique —, il renvoie dos à dos les courants de pensée politique qui se partagent les esprits de son temps : La « compassion » ne sera plus cette pitié dont s'inspirent ceux qui pensent faire le bonheur de tous en distribuant plus équitablement des biens matériel — Zarathoustra n'est « pas assez pauvre », bien trop riche, pour faire une telle « aumône » (VI, 23), elle sera, « crucifiement » de soi-même, et crucifiement des autres car c'est en étant exigeant avec autrui qu'on le respecte et c'est en croyant tout résoudre à coup d'aumône qu'on le méprise. Quant à la « justice », elle ne sera pas la rémunération de chacun pour sa libre activité censée, selon d'autres économistes et d'autres politiciens, faire le bonheur de tous, elle sera la

1. « *Bei sich selbst* », *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, § 23.

« prodigue vertu[1] » « vertu de celui « dont l'âme se prodigue, sans restituer ni attendre de récompense, parce qu'il donne toujours et ne veut pas se conserver ».

La volonté de puissance

Enfin se montre — clef de voûte de cette triple transmutation — gnoséologique, métaphysique et morale — la volonté de puissance qui peut être la meilleure et la pire des choses, et qui, quand elle est la meilleure des choses, est chez l'homme cette volonté d'être plus grand que soi-même, volonté d'assumer enfin toute la grandeur dont l'homme s'était jusqu'ici déchargé sur Dieu, volonté d'être un surhomme.

1. *Ainsi parlait Zarathoustra*, titre du dernier chapitre de la partie I (VI, 89 *sq.*).

Vocabulaire

Acquiescement au monde (XIV, 224), ***Amor fati*** (V, 189), (VIII, I, 332, 370), (XIV, 244) : Adhésion spontanée du surhomme*[1] à l'innocence* du devenir, à l'être conçu comme éternel retour*. Nietzsche oppose cette expression d'une volonté de puissance qui *veut* la fatalité de l'éternel retour de toute chose à la fois au rejet platonicien du monde au profit d'un « arrière-monde » (VI, 42) illusoire, et au rejet schopenhauerien du « monde comme volonté ».

Apollon : Dieu grec de la beauté, de la lumière solaire et des arts.

La Naissance de la tragédie en faisait le symbole de toute une face, essentielle, de la civilisation grecque : C'est lui qui préside à toutes les constructions religieuses — religion des Olympiens —, ou artistiques — épopées homériques, architecture dorique, etc. — qui visaient à créer un monde d'illusions. Ces illusions apolliniennes permettaient aux Grecs anciens de garder le goût de la vie malgré leur connaissance — perdue depuis mais que Schopenhauer, dont Nietzsche partageait alors le point de vue, a su rappeler — du caractère désespérant de la réalité.

Opposé à Dionysos*, il s'alliera avec lui dans la tragédie*, notamment chez Eschyle.

Aristocrate : Dix traits définissent, selon la partie IX de *Par-delà bien et mal*, cet idéal de la morale nietzschéenne : – 1) Le premier, qui commande tous les autres, c'est un souci de *se distinguer*. Fier de lui, l'aristocrate, ne veut surtout pas être confondu avec le commun, il a « le désir passionné de distance » (VII, 180). – 2) Jalousement *indépendant*, il fait ce qu'il veut, considérant que ce qui l'avantage est, en tant que tel, le bien et ce qui lui nuit, en tant que tel, le mal : « l'humanité aristocratique [...], sait que c'est elle qui confère de la dignité aux choses » (VII, 183). – 3) Indifférent à ce que les autres peuvent bien penser de lui l'aristocrate, reconnaissable à sa totale *franchise*, ne se donne pas la peine de dissimuler quoi que ce soit. – 4) C'est un *orgueilleux,* qui « honore en lui l'homme puissant » (VII, 184). – 5) « L'*égoïsme* fait partie intégrante de l'âme

1. Ce signe * renvoie à un autre terme du présent Vocabulaire.

aristocratique, j'entends par là cette croyance [...] qui nous persuade qu'un être « comme le nôtre » a naturellement besoin que d'autres êtres lui soient soumis et se sacrifient à lui » (VII, 192). – 6) L'humanité aristocratique sait faire preuve de la plus brutale *dureté*, « prendre sur elle de sacrifier [...] une foule d'êtres humains qu'elle réduira et rabaissera dans son intérêt à l'état d'hommes diminués, d'esclaves, d'instruments » (VII, 181). – 7) Mais, bien sûr, elle fera une exception pour les siens, l'aristocrate *sait respecter* ceux de sa caste et notamment ses ancêtres et leurs traditions, « les forts [...] savent vénérer » (VII, 184). – 8) Tous ces caractères constituent pour lui sa valeur propre, sa bonté, car il considère que *la vraie bonté est force*, grandeur, et non bienfaisance, qu'être bon ce n'est pas être gentil c'est exceller : « selon la morale des maîtres c'est le « bon » qui est craint et veut se faire craindre, tandis que l'homme « mauvais » c'est celui que l'on considère comme méprisable » (VII, 185). – 9) Sa *confiance en lui-même* lui permet de regarder de haut le génie — l'artiste notamment — toujours incertain, toujours en quête de l'approbation d'un public. – 10) Nietzsche termine en précisant que cette noblesse est affaire d'*atavisme*, qu'on la tient de ses ancêtres.

– Sans doute est-ce ici le lieu de rappeler la méthode de lecture de ses aphorismes, fondée sur un « savoir ruminer » (VII, 222) que Nietzsche lui-même nous recommande[1]. Comme annoncé[2] il importe donc de procéder à cette rumination et d'entreprendre une seconde lecture de ce portrait qui, s'il fallait le prendre au premier degré, ne serait pas moins odieux que ridicule[3].

– 1) La fin du chapitre fournit une clef de relecture : on y apprend que la *distinction* de l'aristocrate n'est pas la détestable fatuité que Nietzsche semblait suggérer elle est « *respect de soi* » (VII, 203). À partir de là tous les autres traits qui définissent l'aristocrate reçoivent à leur tour un tout nouvel éclairage : – 2) Son indépendance n'a du coup plus rien à voir avec la détestable habitude de soumettre les autres à son bon plaisir. Elle nous signifie en réalité que « l'humanité aristocratique [...] est *créatrice de valeurs* (VII, 183), l'aristocrate c'est celui qui n'accepte plus de trouver les normes de sa conduite toute faites dans les exigences d'un Dieu transcendant, c'est celui qui grave de nouvelles

1. Cf., plus haut, la note 4, p. 5.
2. Cf., plus haut, la note 1, p. 29.
3. Nous devons cependant à la vérité de reconnaître que certains interprètes — cf. par exemple, par un Collectif d'auteurs, *Pourquoi nous ne sommes pas Nietzschéens*, Paris, Grasset, 1991 — refusent délibérément le principe même de cette relecture, à laquelle Nietzsche nous invite pourtant expressément (VII, 222), et négligent toutes les précisions que Nietzsche nous donne sur la volonté de puissance comme volonté de se dominer *soi-même,* comme comble du raffinement et d'exigence se résumant dans le « respect de soi », et non comme comble de la brutalité qui constituerait un complet avilissement de soi ; ce qui bien sûr les conduit à s'arrêter à un Nietzsche tel qu'effectivement il serait véritablement dégradant de se montrer nietzschéen.

tables*. – 3) La *franchise* de qui est motivé par le respect de soi n'est évidemment pas le cynique étalage de qui n'a plus de dignité, elle est au contraire la dignité de qui considère n'avoir de comptes à rendre qu'à lui-même et qui, quand il a sa conscience pour lui, s'estime trop pour se soucier de l'opinion des autres. – 4) Son *orgueil* n'est pas la suffisance de l'homme arrivé tout pénétré de son importance, il est la volonté farouche de ne pas déchoir, de toujours — et quoiqu'il arrive — pouvoir continuer à mériter son propre respect de soi-même. – 5) Son *égoïsme* n'est évidemment pas l'arrogante indifférence à autrui de qui fait passer avant tout son intérêt propre en tant que tel il est refus absolu de renoncer, sous l'effet d'une faiblesse déguisée en bienveillance, à ses exigences fondamentales. Zarathoustra, « pas assez pauvre » — bien trop riche — pour venir décharger les hommes d'un fardeau vient au contraire leur en apporter un nouveau (VI, 23). – 6) Et c'est pourquoi l'aristocrate peut devoir se montrer brutal, avec tous les faibles, avec lui-même d'abord qu'il lui a fallu durement dresser, avec tous ceux qui n'ont pas les mêmes valeurs aristocratiques que lui, et surtout, par respect pour eux, avec tous ceux, hommes et femmes[1], qui ont besoin d'être dressés, encouragés, aidés, et non pas aidés à supporter mais aidés à se montrer à leur tour exigeants, aristocrates. Qui est véritablement grand peut être amené à demander bien des sacrifices aux autres, il peut même exiger d'eux qu'ils se montrent aussi grands que lui. – 7) C'est cette grandeur qu'il saura respecter chez ses semblables et dans leurs œuvres. – 8) Et la *bonté* de qui se respecte soi-même, et comme tel se sait « bon »* c'est-à-dire « fort », n'est certes pas la morgue arrogante que donne à certains leur réussite, c'est cette grandeur, volonté de puissance positive, courage de se surmonter soi-même qui caractérise celui qui sait ce qu'il a à faire et qui le fait. – 9) Et celui là, plus que n'importe quel génie, peut, envers et contre tous les démentis sociaux éventuels, demeurer sûr de lui, certain d'avoir raison. – 10) Nietzsche pouvait sans doute penser qu'intervenaient là des facteurs biologiques, de « race », probablement a-t-il cru que ceux qui se sont effectivement déterminés comme nobles par rapport à des roturiers, maîtres par rapport à des esclaves, dans tel contexte historique passé, possédaient effectivement ces qualités. Mais ces facteurs biologiques ne sont en rien essentiels ni déterminants puisque la noblesse constitue un idéal, un devoir que Nietzsche assigne à tous[2].

1. Sur le fait que ce dressage concerne aussi les femmes, cf. « Tu vas chez des femmes ? N'oublie les étrivières ! » (VI, 81).
2. Il faut noter d'ailleurs que cette idée d'une hérédité biologique des caractères psychologiques, que nous savons aujourd'hui aberrante — et dangereuse —, choquait sans doute beaucoup moins au siècle dernier où des critiques littéraires (Taine), des historiens (Augustin Thierry en France, K.-O. Müller en Allemagne) et des romanciers (Émile Zola) ne la mettaient absolument pas en doute.

Bon : À l'origine, dans la morale aristocratique naturelle, « bon » signifie « fort », le terme s'oppose à « faible », à « humble » ; le bon c'est celui qui n'est pas « médiocre » (*schlecht*).

Dans la morale judéo-chrétienne, « bon » signifie « gentil », le terme s'oppose à « malfaisant » ; le bon c'est celui qui n'est pas « méchant » (*böse*).

Il y a là une véritable retournement des valeurs : le bon, au second sens, désigne précisément celui qui n'était pas bon, au premier sens ; en même temps que réciproquement le mauvais, au second sens, désigne celui qui était le bon du premier sens. La démarche généalogique* va repérer la volonté de puissance* d'aristocrate* qui inspirait la première conception, et la volonté de puissance d'esclave* qui inspire la seconde. La transmutation* va consister, nouveau retournement de toutes les valeurs, à rétablir la hiérarchie originelle.

Chameau : C'est la première des « trois métamorphoses[1] » que doit subir l'esprit. Le chameau c'est le porteur des anciennes valeurs qui sera remplacé par le lion*, leur destructeur, lion qui lui-même à son tour sera remplacé par l'enfant* créateur de valeurs nouvelles.

Dernier homme : C'est l'exact contraire du surhomme, celui qui, refusant de créer de nouvelles valeurs après la mort de Dieu*, s'abandonne à un laisser-aller général. Zarathoustra, pour mieux persuader ses auditeurs de la nécessité de créer le surhomme*, dresse (VI, 27 *sq.*) le tableau inquiétant de cette terrible déchéance qui guette l'humanité.

Dionysos : Dieu grec de la vigne et de la danse.

La Naissance de la tragédie l'opposait à Apollon*, l'un et l'autre symbolisant deux manières opposées — respectivement l'ivresse et l'art, qui vont fusionner dans la tragédie* et dans le drame wagnérien — d'échapper au désespoir qui menace l'homme lucide dans un « monde comme volonté ».

Dans les œuvres postérieures, Dionysos — un Dionysos toujours aussi lucide mais qui n'est plus obligé de se réfugier dans l'ivresse — devient le porte-parole de Nietzsche lui-même en tant qu'il se propose de remplacer toute la tradition, philosophique — platonicienne — et religieuse — chrétienne —, occidentale. C'est pourquoi Nietzsche parle d'un « acquiescement* *dionysien* au monde », pour désigner son « *amor fati* »* (XIV, 224), son adhésion à l'être comme éternel retour*, comme devenir innocent, c'est pourquoi il écrit des « *Dithyrambes de Dionysos* » et c'est pourquoi dans *Par-delà…*, c'est Dionysos

1. *Ainsi parlait Zarathoustra,* titre du chapitre introductif, premier chapitre de la partie I (VI, 37 *sq.*).

qui souffle à Nietzsche que, dans un monde comme volonté *de puissance**, l'homme peut devenir « plus beau », c'est-à-dire surhomme*.

Enfant : C'est la troisième des « trois métamorphoses[1] » que doit subir l'esprit. Si le chameau* est le porteur des anciennes valeurs et le lion* leur destructeur, l'enfant, créateur de valeurs nouvelles, graveurs de nouvelles tables*, se confond avec le surhomme*.

Esclave : C'est l'opposé de l'aristocrate*. Il faut donc à propos de ce terme, procéder à la même double lecture[2] déjà effectuée à propos du terme « aristocrate ».

1) La modestie reprochée à l'esclave n'est pas la simplicité réservée à laquelle on reconnaîtrait au contraire le véritable grand, elle est *irrespect de soi* : l'esclave c'est celui qui accepte d'être comme tout le monde, de prendre comme norme ce que tout le monde dit, fait ou pense. C'est donc en tant que marque d'irrespect de soi qu'on doit comprendre les neuf autres traits caractérisant l'esclave. – 2) *Conformiste*, il ne s'estime pas assez pour seulement imaginer qu'il puisse être créateur de valeurs et n'a donc d'autres repères que ceux qui lui sont imposés tout faits par une autorité. – 3) S'il est inévitablement *menteur*, c'est, en termes de non respect de soi, que celui qui se soumet à l'approbation d'autrui, peut bien se contenter de sauver les apparences et en vient vite à faire taire sa propre conscience. – 4) Ainsi le « pharisaïsme » est la « condition » même de la morale de l'esclave *vaniteux* (VII, 90). Celui-ci, entièrement dépendant d'autrui, recherche, sans chercher à la mériter, l'approbation de cet autrui et finit par en venir — ce que l'aristocrate ne peut pas même comprendre (VII, 186) — à lui-même croire au bien fondé de cette bonne opinion qu'il a mensongèrement fait naître chez les autres… – 5) *La bonté altruiste* de qui ne se respecte pas est en réalité très méprisante, c'est se montrer esclave et traiter les autres en esclaves que de tenter de les soulager au lieu de les amener à exiger d'eux-mêmes force et courage. – 6) Si être dur envers autrui c'est être avec lui aussi exigeant qu'on l'est avec soi-même et le respecter autant que soi-même, être faible avec autrui c'est évidemment le mépriser. Qui prêche l'*amour du prochain* prêche donc en fait la « médiocrité » (VII, 189). – 7) Ce que vénère l'aristocrate, c'est ce qui est authentiquement grand, et c'est cela que, *obnubilé par de fausses valeurs modernes*[3], l'esclave ne sait pas apprécier. – 8) Ce que Nietzsche reproche à la

1. Cf., plus haut, la note 1, de la page 53.
2. Cf., plus haut, la note 1, de la page 29.
3. Ici viennent s'enraciner toutes les critiques qu'entreprend Nietzsche des valeurs de son temps — progrès (VII, 184), confort confondu avec bonheur et pris comme idéal (VI, 28), (VII 146), égalitarisme (VI, 28), démocratie (VII, 111), (XII, 22), (XIII, 145), (XIV, 182), politique de droite et de gauche (VI, 265), (VII, 127), libéralisme et socialisme (VII, 128 à 147), travail (VII, 72), histoire (II, I,

bonté telle que la conçoit l'esclave ce n'est pas d'être dévouée c'est d'être craintive, c'est d'être une manière déguisée de se protéger de l'aristocrate, d'éviter l'aventure du dépassement de soi-même auquel il invite. – 9) Si Nietzsche tient à bien différencier ses aristocrates des génies, artistes, ou savants, ou autres, c'est simplement pour nous rappeler — utilement — que les qualités morales qui méritent aux grands notre confiance ne se trouvent pas forcément chez ces génies, souvent — Nietzsche pense à Wagner — bien *instables,* cabotins et en ce sens dépendants d'autrui, soumis. – 10) Si, pour finir, l'esclave est *tout naturellement esclave*, Nietzsche n'en espère pas moins le sortir de cette condition puisqu'il envoie son prophète, Zarathoustra, pour lui annoncer le surhomme, pour l'inviter à s'anoblir, c'est-à-dire à s'ennoblir.

Esprit libre[1] : 1) Nietzsche lui-même, en tant qu'il s'est libéré de tout un ensemble de convictions optimistes propres à toute la tradition philosophique depuis Socrate — dogmatisme, existence d'un monde idéal, existence de Dieu, espérance d'un bonheur, solidarité des valeurs — sans tomber dans le pessimisme nihiliste d'un Schopenhauer.

2) Les lecteurs idéaux de Nietzsche — notamment ceux de *Humain trop humain*, « livre pour esprits libres » (III, I, 5) — qu'il espère libérés, et espère libérer, des mêmes erreurs et préjugés.

Frédéricanisme : Mélange de détermination dans l'action et de clairvoyance désabusée qui aurait caractérisé le roi de Prusse Frédéric II. Nietzsche en fait un idéal qu'il oppose tant à l'illusion optimiste qu'au découragement pessimiste.

Généalogie : Démarche philosophique typiquement nietzschéenne fondée sur l'idée de volonté de puissance*. Cette démarche est d'abord psychologique puisqu'il s'agit de remonter d'un comportement à la volonté profonde, à la visée de puissance — consciente ou non, la généalogie peut se faire psychanalyse — qui le motive : « Qu'est-ce qu'il veut celui qui dit ceci, agit comme cela… ?, quel type de puissance entend-il développer par-là ? »

Cette psychologie est en même temps ontologie. Si la volonté d'un être s'avère sa réalité la plus profonde et la plus essentielle, remonter à ce qu'il veut c'est remonter à ce qu'il est : « s'agit-il d'un être agissant ou d'un être subissant ? »

91 *sq.*), arts (VII, 140 *sq.*), sciences (VII, 118 *sq.*), émancipation de la femme comprise comme accession à la culture socratique et non comme aspiration à la surhumanité (VI, 79), (VII 153 *sq.*),… — critiques qui toutes nécessitent la même double lecture. II, I, de 91 à 169 : *Deuxième Considération inactuelle : De l'Utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie.*

1. Titre de la Partie II de *Par-delà bien et mal,* où Nietzsche présente sa position personnelle par rapport à ce qu'il rejette et à ce qu'il annonce.

Et cette psycho-ontologie est au fond axiologie puisque la volonté de puissance qui préside à un comportement est ce qui, par-delà les valeurs traditionnelles, détermine la valeur de ce comportement : « S'agit-il d'un être dynamique, progressant, ou d'un être fatigué, décadent, d'un aristocrate ou d'un esclave ? »

Innocence du devenir : Le devenir c'est le monde sensible et changeant, seul réel selon le monisme que Schopenhauer et Nietzsche opposent au dualisme de Platon et du Christianisme. Mais pour Schopenhauer ce monde du devenir unique était monde absurde de souffrances ; en le disant « innocent » Nietzsche affirme au contraire la valeur de ce monde seul réel qui mérite l'acquiescement*, la pleine adhésion du surhomme*.

Juif : Pratiquement synonyme d'esclave*, en particulier concernant l'esclavage religieux.

Nietzsche, qui nous fait un devoir de ne pas être « juif », ne saurait donc parler des juifs comme des représentants d'une race[1]. Simplement il se trouve que le comportement de bien des membres du peuple juif, à telle époque et dans tel contexte, fournit l'exemple, approximatif, de celui d'un certain type d'hommes, ailleurs appelés les esclaves, que l'on peut par conséquent, *par métonymie*, appeler « juifs[2] ». On trouve d'ailleurs du « sémitisme » ainsi entendu, c'est-à-dire du « clérical », jusque « dans le Code aryen de plus pure race » (XIV, 157).

Lion : C'est la seconde des « trois métamorphoses[3] » que doit subir l'esprit. Si le chameau* est le porteur des anciennes valeurs, le lion, qui doit précéder l'enfant* créateur de valeurs nouvelles, est le destructeur de ces anciennes valeurs. C'est sans doute ce fauve, qui est désigné comme « la superbe brute blonde[4] » (VII, 238).

Maître : Synonyme d'aristocrate*, (VII, 183).

Mort de dieu : Montée de l'athéisme dans le monde contemporain et effondrement de toutes les valeurs traditionnelles et pratiquement de toute la civilisation qui l'accompagne.

1. Même si des facteurs biologiques — inessentiels, cf., plus haut, pp. 52 et 55 le trait n° 10 définissant l'aristocrate et l'exclave — peuvent effectivement, à ses yeux, jouer un rôle dans la constitution d'un tel type d'hommes.
2. À cet argument il faudrait ajouter toutes les critiques que Nietzsche adresse à l'antisémitisme : (XIII, 73), (XIV, 142) par exemple.
3. Cf., plus haut, la note 1 de la page 53.
4. Cf., dans Alexandre Nehemas, *Nietzsche la vie comme littérature,* (Paris, P.U.F, 1994), la note 6 du chapitre 7, p. 262, qui renvoie à l'interprétation de cette image que proposent Walter Kaufman et Arthur C. Danto.

Nihilisme, « nihilisme européen » : — du latin « *Nihil* » : « Rien ». Philosophie moderne, pour laquelle « Dieu est mort », qui donc refuse de croire au monde supérieur et qui en même temps, déniant toute valeur au monde subsistant, réduit tout à néant.

1) *Pessimisme* de Schopenhauer (XIII, 176).

2) Toutes les attitudes contemporaines de Nietzsche qui, plus ou moins découragées, se refusent à tout effort pour remplacer par de nouvelles valeurs celles qui sont mortes avec Dieu : « le but fait défaut ; la réponse au pourquoi fait défaut [...], *les valeurs suprêmes se dévalorisent* ». Ou bien, — *nihilisme passif* — on se réfugie dans « tout ce qui réconforte, guérit, tranquillise, étourdit », ou bien — *nihilisme actif* — on s'abandonne à la « force violente de la DESTRUCTION » (XIII, 27 *sq.*) sans autre intention positive et constructrice.

3) La philosophie de Nietzsche — *nihilisme extrême* (XIII, 29), *extatique*, (XI, 276), *accompli* (XIII, 19) — qui appelle à la création de nouvelles valeurs et affirme le monde, sa pleine réalité comme monde de l'éternel retour* et l'innocence de ce devenir*.

Perspectivisme : Théorie nietzschéenne selon laquelle toute connaissance se ferait d'un certain point de vue, dans une certaine optique bien déterminée.

Cette théorie, selon laquelle on peut multiplier ces points de vue sans jamais pouvoir prétendre y échapper totalement, permet à Nietzsche de se libérer de l'optimisme dogmatiste, tel qu'il triomphait chez Hegel pour qui l'esprit humain peut atteindre une sorte de vision globale regroupant la totalité des perspectives, et d'échapper en même temps au scepticisme, selon lequel nous serions incapables de connaissance vraie : nécessairement partielles les perspectives n'en demeurent pas moins plus ou moins vraies.

Ces perspectives sont en même temps plus ou moins lucides, ce qui permet d'estimer leur valeur, c'est-à-dire d'estimer, en fonction de ce nouveau critère que Nietzsche substitue à la vérité et qu'il appelle « volonté de puissance »*, la probité* de leur auteur.

Probité ou « **propreté** » : (VII, 81). Courage de la lucidité qui représente aux yeux de Nietzsche sa plus haute vertu personnelle d'Esprit libre (VII, 144). C'est elle qui lui a permis de se débarrasser du « préjugé typique auquel on reconnaît les métaphysiciens » (VII, 22) de la solidarité des valeurs.

Élément essentiel du frédéricanisme*, ce sera encore un des traits dominants des philosophes de l'avenir dont *Par-delà...* annonce la venue.

Paradoxalement, l'Esprit libre* a reçu cette probité en héritage de toute la culture occidentale, dans laquelle, malgré l'illusion de « l'optimisme théorique » né avec Socrate, elle a subsisté, dans la norme de vérité, chez ceux-là mêmes qu'elle permet à cet Esprit libre de dénoncer.

Ressentiment : Motivation profonde de la volonté de puissance* servile. L'esclave*, jaloux de l'aristocrate*, va chercher à déprécier celui-ci et à le déprécier d'abord à ses propres yeux, en lui faisant honte de sa différence et en le culpabilisant. C'est cette volonté de vengeance qui préside à la création de l'idéal ascétique caractéristique de la morale judéo-chrétienne. — Cf. notamment toute la troisième dissertation de la *Généalogie de la morale*, (VII, 288 à 347).

Retour éternel : 1) Doctrine antique — qu'on trouve notamment chez Héraclite et chez les anciens Stoïciens — selon laquelle périodiquement toute chose recommence rigoureusement semblable à ce qu'elle a été.

2) Nietzsche reprend cette théorie[1] qui lui permet d'échapper à la fois au dualisme — platonicien et chrétien[2] — et, notamment sous la forme que lui donne le pessimisme schopenhauerien, au nihilisme* : Certes l'autre monde, parfait et éternel, n'existe pas ; mais nous ne sommes cependant pas confinés à un monde temporel sans véritable consistance ontologique car c'est dans ce monde que — par le jeu d'une répétition toujours recommencée — se trouve l'éternité, et donc la pleine réalité, que le dualisme réservait à l'au-delà. Ainsi notamment l'action humaine, surhumaine, conserve, malgré la mort de Dieu, — ou plutôt trouve, grâce à la mort de Dieu — une dimension d'éternité.

Surhomme : Il ne s'agit absolument pas du représentant d'une espèce supérieure, engendrée par la sélection naturelle et destinée à remplacer l'homme dans la perspective d'une évolution biologique. « Ce qui m'intéresse c'est le problème de la hiérarchie *au sein de l'espèce humaine* » (XIV, 233).

La volonté de puissance* ayant remplacé toutes les valeurs — cette « hiérarchie au sein de l'espèce humaine » doit être estimée en termes de volonté de puissance. La définition du surhomme, comme représentant du « type de la vie montante », par opposition au représentant du type « du déclin, de la faiblesse », (XIV, 233), doit donc être comprise en fonction des sens exacts de ce dernier terme. Le surhomme ce n'est donc pas non plus le violent, prêt à toutes

1. Gilles Deleuze, dans un ouvrage par ailleurs remarquable, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1967, pages 217, croit pouvoir interpréter les hésitations et les ambiguïtés qui demeurent dans toutes les formulations nietzschéennes de cette théorie en disant que l'éternel retour ne serait pas véritablement retour de toute chose car il serait sélectif. Cette subtile lecture, qui revient à faire de la philosophie de Nietzsche une philosophie du progrès et qui vient en contradiction avec son idéal d'affirmation d'un devenir innocent, nous paraît très contestable.

2. Cf., plus haut, la note 2 de la page 19.

les brutalités pour imposer sa domination, c'est l'homme qui a le courage de porter à leur plus haut point les vertus aristocratiques de probité et le respect de soi, c'est, par opposition à l'homme soumis aux valeurs transcendantes, l'homme qui saura remplacer le Dieu mort dans le rôle de fondateur des valeurs qui était dévolu à ce Dieu.

Tables[1] : 1) Tables de la loi, pierres, sur lesquelles étaient gravés les dix commandements, données à Moïse par Dieu sur le mont Sinaï[2].

2) Système de valeurs et de règles en vigueur dans une société.

Après la mort de Dieu il appartient au surhomme* de « graver de nouvelles tables » c'est-à-dire à la fois de remplacer Dieu et de fonder les nouvelles règles d'une nouvelle civilisation.

Tragédie : Genre littéraire qui naît à Athènes au V^e^ siècle av. J.-C. essentiellement représenté par Eschyle, Sophocle et Euripide. Il met en scène des personnages, souvent empruntés à la mythologie, en proie à leur terrible destin.

La Naissance de la tragédie, œuvre de jeunesse de Nietzsche, expliquait que, sous sa forme la plus authentique — chez Eschyle — cette tragédie a résulté de la combinaison de deux inspirations contraires qui jusque là avaient rivalisé dans l'art et dans la civilisation grecs : celle émanant d'Apollon*, et qui est, dans la tragédie, à la source du dialogue, de la mise en forme littéraire d'une histoire, et celle émanant de Dionysos*, et qui est, dans cette tragédie, à la source des chants et danses du chœur qui se mêlent au dialogue. Nietzsche voulait alors voir, dans cette fragile synthèse du dionysiaque et de l'apollinien, la preuve qu'avait été atteint à cette époque un magnifique état de civilisation dans lequel les Grecs avaient su concilier la lucidité et le goût de vivre et agir, dans lequel la claire conscience que la vie n'est qu'une terrible et vaine épreuve n'entraînait pas la tentation du laisser-aller ou du suicide.

Malheureusement, avec Euripide, et sous l'influence de Socrate, la tragédie est morte. L'improbité socratique a remplacé la probité* tragique, contre la lucidité s'est imposée l'idée, illusion qui va dominer toute la civilisation occidentale jusqu'au XIX^e^ siècle, que l'être est parfaitement rationnel et que — dans ce monde ou dans un autre — tout s'explique et se trouve justifié.

Schopenhauer, et d'une manière plus générale le nihilisme* du XIX^e^ siècle, ont retrouvé la lucidité antique. Le rationalisme d'inspiration socratique cachait une exigence de véracité qui finit par triompher : Dieu est mort et avec lui sont

1. Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, Chap. 12, de la Partie III, (VI, 217) : « D'anciennes et de nouvelles tables ».
2. *Exode*, XXXI, 18.

mortes toutes les prétendues justifications de l'être et de la vie. On sait donc à nouveau, ce que savaient déjà les grecs présocratiques, que le monde n'est qu'une terrible volonté absurde, que la vie ne vaut pas la peine d'y être vécue.

Il importe de trouver un moyen d'échapper au désespoir. Le jeune Nietzsche de *La Naissance...*, alors ami intime de Wagner, croyait voir dans le drame wagnérien, où se mêlent comme dans la tragédie antique, la musique — dionysiaque — et le récit — apollinien —, une résurrection de la tragédie antique. Il croyait donc pouvoir interpréter l'œuvre de Wagner comme une preuve que l'Allemagne de son temps s'apprêtait à réaliser à nouveau un équilibre comparable à celui réalisé par la Grèce d'avant Socrate.

Si Nietzsche devait vite abandonner le pessimisme schopenhauerien ainsi que sa confiance en Wagner et en l'Allemagne ; et s'il devait donc perdre l'espoir de voir renaître une solution tragique, son problème d'alors — comment garder le goût de vivre et d'agir dans un monde auquel nul Dieu ne donne de sens — demeurera celui de toute sa philosophie.

Transmutation : 1) Transformation des métaux vils en or que tentaient de réaliser les alchimistes.

2) Substitution de la vertu volonté de puissance* dynamique à la vertu volonté de puissance faible. La transmutation, opérée par le surhomme* gravant de nouvelles tables*, va consister à transformer des lois d'esclave*, — il s'agissait d'obéir — en lois d'aristocrate* — il s'agira de se commander, et de respecter ses propres commandements. Ce changement de normes constitue aux yeux de Nietzsche un véritable changement de civilisation.

Vie : Synonyme de volonté de puissance*.

Volonté de puissance[1] : 1) Dualité de valeurs (actif/réactif, dynamique/fatigué, etc.) qui, située au sommet des nouvelles tables*, surpassera — sera « par-delà » — les oppositions — bien/mal, vrai/faux... — propres aux anciennes tables.

Selon le domaine concerné on voit cette opposition devenir celle de la lucidité, de la probité, à l'illusion et au mensonge, ou celle du respect de soi de l'aristocrate* à la volonté de vengeance de l'esclave*.

2) Souvent le terme ne désigne que la volonté de puissance positive, la « vie », le dynamisme.

1. Sur les écrits de Nietzsche publiés sous ce titre cf., plus bas, dans notre bibliographie, la note 2 de la page 62.

3) La réalité la plus profonde de tout être, qu'il faut concevoir comme rapports complexes de multiples forces en interaction.

Volonté de vengeance : synonyme de ressentiment*

Zarathoustra : 1) ou Zoroastre, VII^e siècle av. J.-C., Prophète du dualisme mazdéiste, religion qui, encore aujourd'hui, est aux Indes celle des Parsis.

2) Nietzsche lui-même, en tant que prophète du retour éternel : « Il était midi, quand il n'y eut plus Un mais Deux… » (VII, 212).

Nietzsche, dans *Ecce Homo*, s'expliquera sur le choix de ce prête-nom. Le Zarathoustra historique, est l'ancêtre d'une démarche philosophique, le dualisme, qui va caractériser toute la civilisation occidentale : c'est lui qui a donné à l'opposition morale du bien et du mal la dimension métaphysique et cosmologique — monde des Idées/monde sensible, au-delà/ici-bas — qu'on lui retrouve, via Platon et le Christianisme, dans toute cette pensée ; c'est lui qui le premier a procédé à « la transposition en métaphysique de la morale », et « le premier a vu dans la lutte du bien et du mal la vraie roue motrice du cours des choses ». Or c'est précisément l'inverse qu'est venu dire — et faire dire à son Zarathoustra — Nietzsche, « premier immoraliste » (VIII, I, 335), qui remplace la morale traditionnelle par une « extra-morale » (VII, 52), et qui — c'est tout le sens de sa philosophie de l'être comme « volonté de puissance » et de « l'innocence du devenir » — refuse ce dualisme d'inspiration morale.

Cependant ce n'est pas — pas seulement — en manière de plaisanterie que Nietzsche fait dire à son Zarathoustra « juste le contraire » (VIII, I, 335) de ce qu'a dit le Zarathoustra historique ; cette démarche est en effet à rapprocher de l'histoire de l'idée de probité* dont Nietzsche a montré qu'elle s'était maintenue, sous l'illusion, à travers toute l'histoire de la pensée et que c'est elle qui, chez lui-même, et déjà chez Schopenhauer, avait, par un véritable retournement dialectique, forcé cette pensée à découvrir son propre mensonge : « La morale se dépassant elle même par véracité, la morale se dépassant en son contraire — *en moi* — voilà ce que signifie dans ma bouche le nom de Zarathoustra » (VIII, I, 335).

Indications bibliographiques

☛ Œuvres de Nietzsche

- *La Naissance de la tragédie* (janvier 1872[1]).
- *Première Considération inactuelle : David Friedrich Strauss, le croyant et l'écrivain* (août 1873).
- *Deuxième Considération inactuelle : De l'Utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie* (décembre 1873).
- *Troisième Considération inactuelle : Schopenhauer éducateur* (février 1874).
- *Quatrième Considération inactuelle : Richard Wagner à Bayreuth* (juillet 1876).
- *Humain trop humain*, 1^re partie (mai 1878).
- *Opinions et sentences mêlées* (mars 1879) et *Le Voyageur et son ombre* (novembre 1879) constituent la seconde partie de *Humain trop humain* (novembre 1879).
- *Aurore* (juillet 1881).
- *Le Gai Savoir*, I à IV (août 1882).
- *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1^re, 2^e et 3^e parties (avril 1884).
- *Ainsi parlait Zarathoustra*, 4^e partie (février 1885).
- *Par-delà bien et mal* (juillet 1886).
- *Le Gai Savoir*, V (juillet 1886).
- *La Généalogie de la morale* (novembre 1887).
- *Crépuscule des idoles* (envoi à l'imprimerie le 7 septembre 1888).
- *Le cas Wagner* (16 septembre 1888).
- *L'Antéchrist* (achèvement du manuscrit le 30 septembre 1888).
- *Ecce Homo* (envoi à l'imprimerie le 6 novembre 1888).

C'est là la liste de tous les livres philosophiques dont Nietzsche a lui-même décidé la publication[2], tous les autres écrits, en dehors des compositions musicales, de la *Correspondance*, de quelques conférences et de textes philologiques de jeunesse, constituent donc des *Écrits* (et souvent des *fragments*) *posthumes* qui, comme tels, doivent donc être utilisés avec précaution : utilisés et pour leur intérêt propre et en raison des multiples éclairages qu'ils apportent pour l'interprétation des textes publiés par Nietzsche lui-même ; mais, étant donnés leur inachèvement et le fait qu'ils ne

1. Sauf exception signalée, nous donnons les dates de la première publication.
2. Il n'existe en particulier aucun livre de Nietzsche intitulé « *La Volonté de puissance* ». Ce sont des fragments posthumes qui, regroupés, sous une forme systématique — certes nietzschéenne mais cependant très contestable parce qu'arbitrairement choisie parmi bien d'autres envisagées par Nietzsche —, seront publiés sous ce titre — lui aussi nietzschéen, mais lui aussi très contestable étant donnée la signification que ne pouvait manquer de lui donner un public non averti —, en 1901, par la sœur de Nietzsche, Elisabeth Förster Nietzsche, personnage que nous découvrons maintenant assez peu intelligent, intellectuellement malhonnête et surtout particulièrement ambitieux et cupide.

bénéficient pas de l'*imprimatur* de leur auteur, avec beaucoup plus de précautions que celles dont on se contente bien souvent[1].

À qui voudrait une vue d'ensemble de la philosophie du dernier Nietzsche, nous conseillons d'abord — suivant en cela le conseil de Nietzsche lui-même[2] — la lecture de *Par-delà bien et mal* qui en donne l'exposé le plus complet et, malgré les apparences, le plus systématique.

☛ Sur Nietzsche

Parmi l'immense bibliographie nietzschéenne nous ne signalons ici qu'un tout petit nombre d'ouvrages retenus soit parce qu'ils nous ont semblé les premiers que pourrait utilement consulter qui souhaiterait approfondir notre étude évidemment très rapide[3], soit parce qu'ils sont tout à fait capitaux[4].

- DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F., 1962**.
  Nietzsche, P.U.F, 1992*.
- FINK Eugen, *La Philosophie de Nietzsche*, édition de Minuit, 1966*.
- GRANIER Jean, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Le Seuil, 1966**.
  Nietzsche, P.U.F, 1992*.
- HALÉVY Daniel, *Nietzsche*, Hachette, 1986*.
- HÉBER-SUFFRIN Pierre, *Le Zarathoustra de Nietzsche*, P.U.F, 1988*.
- HEIDEGGER Martin, *Nietzsche*, Gallimard, 1971**.
- JANZ Curt Paul, *Nietzsche : Biographie*, Gallimard, 1984, 1985**.
- JASPERS (Karl), *Nietzsche*, Gallimard, 1950**.
- PHILONENKO Alexis, *Nietzsche, le rire et le tragique*, Le Livre de Poche, 1995*.
- ZWEIG Stefan, *Nietzsche*, Stock, 1996**.

1. Il y a une certaine malhonnêteté, et un considérable danger, à considérer comme constituant une pensée définitive plus authentique des textes que Nietzsche lui-même, justement sans doute parce qu'il ne les considérait pas comme définitifs et achevés, n'a pas jugé bon de publier. C'est sans doute à surestimer l'importance de ces textes, encore pleins de contradictions entre lesquelles sa pensée continuait à se débattre et qui laissent évidemment une très large place à l'interprétation, qu'on a fini par faire de Nietzsche un philosophe se plaisant aux contradictions et à l'inachèvement. Mais le danger est plus grave encore : ce n'est pas par hasard si c'est le même Alfred Bauemler (*Nietzsche Der Philosopher und Politiker*, Leipzig 1931) qui, d'une part, se trouvera être l'un des premiers à prétendre que ce n'est pas dans les dernières œuvres achevées mais dans l'ensemble des pensées posthumes — celles réunies sous le titre « *Volonté de puissance* » — qu'on peut trouver le véritable fond de la pensée de Nietzsche et qui, d'autre part, se fera le porte-parole officiel de la fable — dont la réputation de Nietzsche souffre encore tout à fait injustement et que rien, ni nationalisme, ni antisémitisme, ni bellicisme, ni rien de ce genre ne peut justifier — d'un Nietzsche prophète du nazisme.
2. Cf. Lettre à Carl Spitteler du 10 février 1888, cité par C.P. Janz, *Nietzsche, Biographie*, Paris, Gallimard, 1985, Tome III, p. 320. C'est la raison pour laquelle nous avons nous-mêmes multiplié ici les références à cet ouvrage.
3. Ouvrages marqués *.
4. Ouvrages marqués **.

Achevé d'imprimer en octobre 2000 dans les ateliers de Normandie Roto Impression s.a. à Lonrai (Orne)
N° d'imprimeur : 002613 – Dépôt légal : octobre 2000 – *Imprimé en France*